LA RAZON EN LA EPOCA DE LA CIENCIA

HANS-GEORG GADAMER



ALFA

La razón en la época de la ciencia

ESTUDIOS ALEMANES

Colección dirigida por Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot

La Razón en la Epoca de la Ciencia

Hans-Georg Gadamer



ALFA

LA RAZON EN LA EPOCA DE LA CIENCIA

HANS-GEORG GADAMER





Título original:
Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft

Traducción de:
Ernesto Garzón Valdés

Portada:
Víctor Viano

Luis Porcel Editor
Avenida de Roma, 101
Barcelona-29

Impreso en España por:
Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-18

ISBN 84-85321-41-3
Depósito Legal: B. 6710-1981

Primera edición en castellano, enero de 1981

ACERCA DE LO FILOSOFICO EN LAS CIENCIAS Y LO CIENTIFICO EN LA FILOSOFIA

Es obvio que lo que llamamos filosofía no es ciencia en el mismo sentido que lo son las llamadas ciencias positivas. No hay duda que el ámbito de la filosofía no es algo positivo, algo dado, que pueda ser situado al lado de los ámbitos de investigación de las otras ciencias. La filosofía se ocupa del todo. Pero este todo no es sólo el todo como unión de todas sus partes. En tanto todo, es una idea que supera las posibilidades finitas del conocimiento y, por lo tanto, no es nada que pueda ser conocido de manera científica. Y, sin embargo, no deja de tener sentido hablar del carácter científico de la filosofía. Muchas veces, con filosofía se quiere indicar cosas tan subjetivas y privadas como la propia concepción del mundo, concebida como algo que está más allá de toda pretensión de cientificidad. Sin embargo, la filosofía puede ser llamada científica con buenas razones ya que, no obstante todas sus diferencias con las ciencias positivas, conserva una necesaria proximidad con ellas, que la separa del ámbito de la concepción del mundo, basada en evidencias subjetivas. Esto no se debe únicamente a su origen. Allí, la filosofía y la ciencia constituían una inseparable unidad; ambas son creaciones de los griegos. Bajo el amplio título de filosofía, los griegos designaban todo saber teórico. Naturalmente, solemos también hablar de la filosofía de Asia Oriental o de la India con las mismas palabras de los griegos pero, al hacerlo, referimos estos pensamientos a nuestra tradición filosófica y científica occidental y manejamos un material totalmente distinto, tal como sucedía por ejemplo, cuando Christian Wolff concebía a la *sapientia sinica* como «filosofía práctica».

Pero, de acuerdo con nuestro uso del lenguaje, filosofía significa también todo aquello que aquí puede ser llamado «lo filosófico en las ciencias», es decir, la dimensión de los conceptos fundamentales que determinan el respectivo ámbito de objetos de una ciencia, tal como, por ejemplo, la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica, la flora, la fauna, el mundo humano, etc.; una filosofía de este tipo no está dispuesta a conceder que su estilo de pensamiento y conocimiento deba ser inferior en lo que respecta a la obligatoriedad del conocimiento propio de las ciencias. En la actualidad suele ser llamada «teoría de la ciencia», pero se la coloca en la posición de la filosofía en el sentido de que otorga justificación. Así se plantea la cuestón de saber cómo, sin ser una ciencia, puede poseer la obligatoriedad de esta última y, especialmente, satisfacer la exigencia filosófica de justificación, si es que la lógica de la investigación prohíbe todo tipo de especulaciones fantásticas acerca del todo, especulaciones que no están sometidas a sus leyes.

Ahora bien, se dice que el mero ahondar de las ciencias en todas direcciones, que permite la realización de sus ideas metódicas, deja insatisfecha una necesidad última de la razón, es decir, la de mantener la unidad en el todo del ente. Por ello, la exigencia de una unidad sistemática de nuestro saber sigue siendo el ámbito legítimo de la filosofía. Pero precisamente el encomendar a la filosofía el trabajo de ordenación sistemática tropieza cada vez más con mayor desconfianza. Parece como si actualmente la humanidad estuviera dispuesta a aceptar su propia limitación y, a pesar de la particularidad insuperable del saber de la ciencia, encuentra satisfacción en su progreso y en el creciente dominio de la naturaleza. Hasta acepta el hecho de que, con el creciente dominio de la naturaleza, el dominio del hombre sobre el hombre no sólo no disminuye sino que, en contra de todo lo esperado, es cada vez mayor y llega a amenazar internamente la libertad. Una de las consecuencias de la técnica es el haber conducido a una tal manipulación de la sociedad humana, de la opinión pública, de las formas de vida de todos nosotros que, a veces, uno llega casi a perder el aliento. La metafísica y la religión parecen haber ofrecido mejores puntos de apoyo para las tareas de or-

denación de la sociedad humana que el poder acumulado en la ciencia moderna. Pero las respuestas que pretendían dar son, para la humanidad actual, respuestas a preguntas que, en realidad, uno no puede plantear y que, además, no es necesario plantear.

Así pues, parece ser verdadero algo que Hegel, desde el punto de vista de su compromiso total con la filosofía, consideraba como una contradicción inaceptable cuando decía que un pueblo sin metafísica era como un templo sin sagrario, un templo vacío en el que ya no hay nada que lo habite, y, por lo tanto, no es nada en sí mismo. Pero, ¡«un pueblo sin metafísica»! No es difícil darse cuenta que en esta frase de Hegel la palabra «pueblo» no se refiere a una unidad política sino a una comunidad lingüística. Así, la frase de Hegel, que quería provocar emoción y añoranza o la burla de los iluministas radicales, se desplaza bruscamente a nuestra propia situación en el tiempo y en el mundo y nos plantea con toda seriedad la pregunta: ¿Hay siempre algo en la solidaridad que une a todos los que hablan un lenguaje, acerca de cuyo contenido y estructura puede uno preguntarse y con respecto a lo cual ninguna ciencia ni siquiera logra plantear la cuestión? ¿Tiene importancia, en última instancia, que la ciencia no sólo no «piense» —en el sentido enfático de la palabra, tal como lo utiliza Heidegger en sus tantas veces mal interpretadas frases— sino que tampoco hable realmente un lenguaje propio?

Sin duda, el problema del lenguaje ha adquirido en la filosofía de nuestro siglo una posición central que no es, desde luego, la misma que tenía en la antigua tradición de la filosofía del lenguaje de Humboldt y que tampoco coincide con las amplias pretensiones de la ciencia general del lenguaje o lingüística. En una cierta medida, esta importancia se debe al haber vuelto a tener en cuenta al mundo de la vida práctica, resultado, por una parte, de la investigación fenomenológica y, por otra, de la tradición del pensamiento pragmático anglo-sajón. Con la tematización del lenguaje, vinculado indisolublemente con el mundo vital humano, parece que se ofrece un nuevo fundamento a la vieja pregunta de la metafísica acerca del todo. En este contexto, lenguaje no es un mero instrumento o un

don excelente que poseen los hombres, sino el medio en el que vivimos los hombres desde el comienzo mismo, en tanto seres sociales y que mantiene abierto el todo en el cual vivimos. Naturalmente, en la medida en que se trate de las formas nomológicas del hablar de los sistemas científicos de designación, que están determinados completamente desde el correspondiente ámbito de investigación, en el lenguaje no se da algo así como una orientación hacia el todo. Pero el lenguaje se presenta como orientación hacia el todo cada vez que realmente se habla, es decir, cada vez que el interés recíproco de dos hablantes envuelve el «asunto». Pues cada vez que se lleva a cabo una comunicación no sólo se usa sino que se plasma el lenguaje. Por ello, la filosofía puede dejarse conducir con el lenguaje cuando en su preguntar acerca del todo, más allá de los ámbitos de objetos científicamente objetivables, pretende proporcionar una guía; y así lo ha hecho siempre, desde los discursos orientadores de Sócrates y la orientación «dialéctica» a los logoi, de la que participan en igual medida Platón y Aristóteles en sus análisis del pensamiento. Es aquel famoso segundo viaje al que se lanza Sócrates en el *Fedón* platónico, después que la investigación inmediata de las cosas, tal como la que le ofrecía la ciencia de su época, lo había dejado en la desorientación más completa. Es la vuelta hacia la idea, en la cual la filosofía se realiza como la conversación del alma consigo misma, en una autocomprensión infinita. También el lenguaje de la dialéctica hegeliana, que procura superar el rígido lenguaje de los conceptos en la tesis y en la antítesis, en la dicción y en la contradicción, yendo más allá de sí mismo, sigue pensando el lenguaje y vuelve al lenguaje en la medida en que él es el que vuelve a traer el concepto al concepto.

En verdad, el fundamento sobre el que se levantó la filosofía en Grecia era el irrefrenable deseo de saber, pero no aquello que llamamos ciencia. Aún cuando el primer nombre de la metafísica fuera «ciencia primera» (*prima philosophia*), este saber de dios, del mundo y del hombre, que constituyera el contenido de la metafísica tradicional, no poseía de manera indiscutible una prioridad absoluta con respecto a todos los demás conocimientos que se manifestaban ejemplarmente en las cien-

cias matemáticas, en la teoría de los números, en la trigonometría y en la música (astronomía). Por el contrario, lo que llamamos ciencia, no cabría, en su mayor parte, dentro del campo de designación de la palabra *philosophia;* en el uso que a ella daban los griegos, la expresión «ciencias empíricas» sonaría en los oídos griegos como algo contradictorio. Ellos llamaban a esto historia, testimonio. Lo que nosotros designamos con el usual concepto de ciencia habría sido entendido por los griegos más bien como el saber de aquello sobre cuya base es posible fabricar algo: lo llamaban *poietike episteme* o *techne.* El ejemplo más claro y, al mismo tiempo, el tipo más importante de esta *techne,* era la medicina, a la que nosotros no llamamos tampoco ciencia sino más bien arte de curar, cuando queremos honrar su tarea humanitaria.

El tema que ahora nos ocupa abarca pues, a su manera, el todo de la marcha de la historia occidental, el comienzo con la ciencia y la actual situación crítica en la que se encuentra un mundo que, sobre la base de la ciencia, ha sido transformado en un gigantesco taller. De esta manera, nuestra pregunta va más allá de nuestro mundo actual surgido de la historia, desde el momento en que comienza a aceptar como un desafío a nuestro pensamiento el que existan tradiciones de sabiduría y conocimiento en otras culturas que no son formuladas en el lenguaje de la ciencia y sobre la base de la ciencia. Así pues se impone metódicamente tematizar la relación entre filosofía y ciencia en toda su amplitud, es decir, tanto desde sus comienzos griegos como teniendo también en cuenta sus consecuencias ulteriores, tal como se presentan en la Epoca Moderna. Pues la Epoca Moderna —no obstante las discutidas derivaciones y fechas— se define inequívocamente por el hecho de que en ella aparece un nuevo concepto de ciencia y de método que fuera primeramente desarrollado por Galileo en un ámbito parcial y que obtuviera su primera fundamentación filosófica en Descartes. Desde entonces, es decir, desde el siglo XVII, lo que en la actualidad llamamos filosofía se encuentra en una situación diferente. Frente a las ciencias se ve necesitada de legitimación, cosa que antes nunca le sucediera; durante dos siglos, hasta la muerte de Hegel y Schelling, fue elaborándose a sí

misma en un proceso de autodefensa frente a las ciencias. Las construcciones sistemáticas de los últimos dos siglos constituyen una densa serie de esfuerzos tendientes a reconciliar la herencia de la metafísica con el espíritu de la ciencia moderna. Más tarde, con la aparición de la época positiva, tal como suele llamársela desde Comte, la cientificidad de la filosofía fue sólo una preocupación académica con la que procuraba uno salvarse en tierra firme, de las tormentas de las concepciones del mundo enfrentadas entre sí, para caer, finalmente, en el marasmo del historicismo o en la playa de la superficialidad de la teoría del conocimiento o para moverse de un lado para otro en el lago cerrado de la lógica.

Así pues, un primer acceso a la definición de la relación entre filosofía y ciencia se encuentra en la vuelta a la época en la que se tomaba bien en serio la cientificidad de la filosofía, es decir, la época de Hegel y Schelling. Al reflexionar acerca de la unidad de todo nuestro saber, hace siglo y medio, Hegel y Schelling pretendían con sus propuestas sistemáticas, volver a justificar «la ciencia» y, viceversa, fundamentar el Idealismo en la ciencia; Schelling, a través de su demostración fisicalista del Idealismo y Hegel a través de la conexión de la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu en una unidad de la filosofía real frente a la filosofía ideal de la lógica.

No se trataba aquí de intentar renovar una física especulativa que en el siglo XIX fuera usada y abusada precisamente como coartada contra la filosofía. Es verdad que hasta la actualidad se mantiene viva la necesidad de la razón en el sentido de lograr cada vez más unidad del saber; pero, a partir de ese momento, se presenta como un conflicto con la autoconciencia de la ciencia. Cuanto mayor sea la honestidad y la estrictez con la que ella se entienda a sí misma, tanto mayor es su desconfianza frente a toda promesa de unidad y toda pretensión de poder alcanzar algo definitivo. Comprender las causas del fracaso del intento de una física especulativa y de una ordenación de las ciencias en el sistema de las ciencias enseñado por la filosofía significa comprender, al mismo tiempo, la jerarquía y los límites de la ciencia.

Desde luego, ni Hegel ni Schelling eran ciegos frente a la

pretensión de legítima autonomía de las ciencias empíricas que siguen su propia marcha metódica y que precisamente en virtud de su propia ley de progreso han colocado a la filosofía de la Epoca Moderna frente a nuevas tareas. En el momento culminante de su labor en Berlín, en el Prólogo a la segunda edición de su *Enciclopedia,* Hegel dice algo acerca de cómo se imagina la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas y cuáles son los problemas que allí se encierran. Basta simplemente tener en cuenta que la casualidad de aquello con lo que nos encontramos aquí y ahora no puede ser derivada íntegramente de la necesidad del concepto. Aún en el caso extremo de predicciones seguras tales como las que permiten las relaciones macrocósmicas de nuestro sistema solar para el cálculo de la duración del día y de la noche, la duración de los eclipses, etc., hay siempre un campo libre para apartamientos (que desde luego, reduce notablemente la posibilidad de la simple observación). Lo esencial es que la aparición en el cielo del acontecimiento celeste predicho no es predecible en tanto tal. Pues con respecto a la observación natural, depende en todo caso de las condiciones metereológicas y ¿quién puede fundamentar su confianza en los pronósticos sobre el tiempo?

En el caso de este drástico ejemplo, no se trata ciertamente de la relación universal entre casualidad y necesidad sino de un problema intracientífico. Hegel ha mostrado que entre la necesidad de la ley general y la casualidad del caso particular existe una identidad descriptiva. La necesidad de las leyes naturales medida con la necesidad del concepto, debe ser considerada como casual. No se trata aquí de ninguna necesidad que pueda comprenderse sin más, tal como puede comprenderse por ejemplo, la necesidad de que un organismo viviente tenga que conservar su existencia a través del proceso del metabolismo. En el ámbito de la investigación natural, la formulación de legalidades matemáticas exactas es un ideal aproximativo. Estos enunciados de leyes siguen una concepción normativa muy vaga de unidad, simplicidad, racionalidad y hasta elegancia. Sus verdaderos criterios son los datos de la experiencia misma.

El ámbito de las cosas humanas parece caer totalmente dentro del reino de lo casual. El escepticismo histórico tiene

mejores apoyos en la experiencia que la creencia en la necesidad histórica y en el papel de la razón en la historia. Aquí los requerimientos de la razón quedarían totalmente insatisfechos si uno tuviera que invocar únicamente las regularidades a lo largo de la historia que, al igual que las leyes naturales, por su propio sentido ontológico, tan sólo formularían lo que en realidad sucede. El requerimiento de la razón se refiere a otra cosa; la filosofía de la historia universal de Hegel es una buena ilustración al respecto. La idea a priori que reside en la esencia del hombre y que él reconoce en la historia, es la idea de la libertad. El famoso esquema de Hegel con respecto al Oriente, la Antigüedad y el mundo cristiano reza: En el Oriente sólo una persona es libre; en la Antigüedad, lo son algunas y en el mundo cristiano, lo son todos. Tal es la concepción racional de la historia universal. Esto no quiere decir que con ello se construya la historia universal en todos los hechos concretos de su marcha histórica. El campo de acción de los fenómenos que uno puede llamar casuales sigue siendo infinito. Pero la casualidad no es una instancia en contra, sino precisamente una confirmación del sentido de necesidad que corresponde al concepto. No es objeción alguna en contra de la concepción racional de la historia universal el que en realidad no exista aquella libertad de todos que Hegel presenta como el principio del mundo cristiano y el que siempre vuelvan a aparecer tiempos de falta de libertad o que sistemas de falta de libertad social pudieran establecerse definitiva e inevitablemente en nuestra situación del mundo. Esto cae dentro del reino de la casualidad de las cosas humanas que, sin embargo, no tiene consistencia alguna frente al principio. Pues no existe ningún principio de la razón superior al de libertad. Así lo entendió Hegel y así lo entendemos nosotros. No es concebible ningún principio superior al de la libertad de todos; entendemos la historia real a partir de este principio: como la lucha siempre renovada y nunca concluida por esta libertad.

Sería un malentendido, en el que naturalmente se incurre a menudo, pensar que este aspecto de la razón del concepto puede ser refutado por los hechos. La desacreditada expresión «Tanto peor para los hechos» encierra también una profunda

verdad. Esta frase no está dirigida en contra de las ciencias empíricas sino, por el contrario, en contra de aquello que Hegel en su Prólogo berlinés llama el encubrimiento de las flagrantes contradicciones entre la filosofía y las ciencias. No quiere saber nada de aquela «tibia Ilustración» en la que la exigencia de la ciencia y la argumentación a partir de los conceptos de la razón llegan a una especie de compromiso. Esta era una «situación sólo aparentemente feliz». La paz era «lo suficientemente superficial». «Pero, en la filosofía, el espíritu celebra la reconciliación consigo mismo». Hegel quiere obviamente decir que la exigencia de unidad de la razón es legítima bajo cualquier condición y que sólo puede ser satisfecha por la filosofía, mientras que la ciencia cuando pretende imponerse absolutamente, y sólo entonces, entra en una contradición insuperable con la filosofía. Este es el caso de nuestro ejemplo de la libertad de todos. Quien no ve que precisamente es historia el que la libertad de todos se haya convertido en un principio indispensable y que siempre su realización requiera nuevos esfuerzos, no ha comprendido la relación dialéctica entre necesidad y casualidad y, con ello, la pretensión de la filosofía de conocer la racionalidad concreta.

En la actualidad miramos con ojos cada vez más justos a Hegel no sólo en el ámbito de la ciencia de la historia, donde su contribución productiva es considerable, sino también en el ámbito del conocimiento natural. Hegel estuvo a la altura de la ciencia de su tiempo. Lo que ha puesto en ridículo su filosofía de la naturaleza, al igual que la de Schelling, no ha sido el nivel de su información sino el desconocimiento de tipo esencialmente distinto de la visión de las cosas que tiene la razón frente al conocimiento empírico. Ello se debe, por cierto, a Hegel y Schelling, pero mucho más aún a las ciencias empíricas que se volvieron ciegas con respecto a sus propios presupuestos. Un conocimiento empírico que tenga en cuenta su condicionalidad tiene que insistir en que su propio progreso está basado en sí mismo y que tiene que liberarse de todo dogmatismo. Una enseñanza que debe ser tenida suficientemente en cuenta es que la filosofía no puede ser apreciada en el trabajo de la investigación científica sino que más bien se manifiesta en el

hecho de que las ciencias mismas deben mantenerse alejadas de toda complementación filosófica y de toda dogmatización especulativa, manteniéndose así a salvo de toda intervención perturbadora por parte de la filosofía. Hegel y Schelling son más bien las víctimas del dogmatismo en las ciencias de que su propia manía dogmática de perfección.

Cuando, más tarde, el neokantismo y la fenomenología volvieron a pretender convertir en objeto de su investigación los conceptos fundamentales de las respectivas regiones de investigación en su dación a priori, la investigación rechazó la pretensión dogmática que ello implica. La química ha ingresado en la física, la biología en la química y toda la clasificación de la flora y la fauna ha cedido en aras de estos pasos y de la continuidad de estos pasos y la lógica ha sido tomada cada vez más por la matemática moderna y sus fetiches. Mi propio maestro Natorp intentó todavía demostrar conceptualmente a priori la tridimensionalidad del espacio, así como Hegel había querido demostrar que el número de los planetas era siete. Esto ya se ha acabado. Pero la tarea continúa. Pues la comprensión de nuestro mundo vital que se ha ido condensando en nuestro lenguaje no puede ser sustituida con las posibilidades de conocimientos de la ciencia. La ciencia puede quizás ofrecernos la posibilidad de crear la vida en una retorta o de prolongar ad libitum la vida del hombre. Pero esto no modifica en nada las fuertes discontinuidades entre lo material y lo viviente o entre la vida realmente vivida y el irse marchitando hasta la muerte. La articulación, a través del lenguaje y de la cooperación comunicativa del mundo en el que vivimos, no es una mera dimensión de lo convencional o de la condensación de una conciencia quizás falsa; refleja lo que es y está segura de su legitimidad en lo general precisamente porque en lo particular puede aceptar la persuasión, la contradicción y la crítica. La descomponibilidad y creabilidad de todo ente que proporciona la ciencia moderna representa frente a esto sólo un campo particular de la intervención y del control, que únicamente queda delimitado en la medida en que no puede ser superada la resistencia del ente en contra de su objetivación.

Así pues no puede desconocerse que la ciencia se ve siem-

pre confrontada con una pretensión de concebir frente a la que fracasa y tiene que fracasar. Desde que Sócrates en el *Fedón* fundamentara la huida hacia los *logoi,* la dialéctica, esta pretensión es mantenida por la filosofía como su tarea propiamente dicha. Hegel se encuentra también en esta línea. También él sigue la guía del lenguaje. «El lenguaje de la conciencia» está ya atravesado por categorías cuya conducción hacia el concepto es tarea filosófica. Así vio Hegel las cosas. En la actualidad, nos encontramos frente a la cuestión de saber si ya no podemos seguir viendo así las cosas porque la ciencia misma se ha emancipado del lenguaje al haber desarrollado un propio sistema de designación y de formas simbólicas de presentación que ya no puede ser traducido en el lenguaje de la conciencia cotidiana. ¿No vamos hacia un futuro en el que la adecuación sin lenguaje, sin palabras, vuelve superflua la afirmación de la razón? Y así como la ciencia se impone autónomamente de una nueva manera al no transmitir su intervención en la vida mediante el uso común de un lenguaje de comprensión general, así también aparece, en una segunda dimensión, una dificultad similar. Como es sabido, Hegel estudió con especial interés el sistema de las necesidades en tanto fundamento de la sociedad y del Estado, pero subordinó considerablemente este sistema a las formas espirituales de la vida ética. En la actualidad, vemos que este sistema se mueve en un círculo vicioso de producción y consumo que impulsa cada vez más a la humanidad a su propia autoenajenación, porque las necesidades naturales ya no son «hechas» por sí mismas, es decir, que cada vez más se presentan como el producto de un interés de índole diferente y no del interés en la satisfacción de necesidades.

Ahora bien, uno podría preguntarse si la desdogmatización de la ciencia, llevada a cabo en el siglo XX, al exigir la separación de la intuición natural, al final no ha hecho más que —y esto ya tendría su mérito— haber bloqueado un acceso demasiado fácil de la facultad de imaginación humana a los campos de la investigación y, a la inversa y de manera positiva, ha quebrado así la seducción dogmática que surgía de esta accesibilidad y que Hegel llamara el ocultamiento de las contradiciones. El modelo de la mecánica, que en la época de Hegel y

de Schelling descansaba sobre las bases seguras de la física de Newton, poseía una vieja afinidad con el hacer, con la preparación mecánica, y había posibilitado, de esta manera, el manejo de la naturaleza para fines imaginados artificialmente. En esta perspectiva técnica universal, existía una cierta correspondencia con la primacía filosófica que había logrado la autoconciencia en el desarrollo moderno. Siempre corremos el peligro de aceptar sin más la construcción de la historia que fuera creada por el Idealismo alemán. Cabe preguntarse si, en el fondo, ambos no se quedan demasiado cortas. La posición central de la autoconciencia fue, en el fondo, reforzada por el Idealismo alemán y por su pretensión de construir toda verdad a partir de la autoconciencia al convertir a la caracterización de Descartes de la sustancia pensante y su preminencia de certeza, en principio supremo. Pero precisamente fue aquí donde el siglo XIX sacudió los cimientos. La crítica de las ilusiones de la autoconciencia, inspirada por las anticipaciones de Schopenhauer y Nietzsche y que penetraran en la ciencia y confirieran su influencia al psicoanálisis, no es algo aislado y el intento de Hegel de ir más allá del concepto idealista de la autoconciencia y de hacer surgir al mundo del espíritu objetivo como una dimensión superior de la verdad a partir de la dialéctica de la autoconciencia, significó una exigencia en la misma dirección que recorrieron Marx y la ideología del marxismo.

Pero más importante podría parecer el hecho de que el concepto de objetividad, que en la física está estrechamente ligado al de mensurabilidad, experimentara, a través de la nueva física teórica profundas transformaciones. El papel que la estadística misma ha comenzado a jugar en este ámbito y a la que se somete cada vez más nuestra vida económica y social, despierta la conciencia de la oposición entre la mecánica y la máquina y nuevos modelos cuya peculiaridad consiste en la autorregulación, es decir, que recuerdan más lo viviente, la vida organizada en círculos regulares, que lo construible.

Sin embargo, sería un error desconocer la voluntad de dominación que se expresa en estos nuevos métodos de control de la naturaleza y la sociedad. La inmediatez con que se recomienda la intervención humana allí donde los mecanismos se

han vuelto totalmente claros ha cedido a formas mediatizadas del conducir, del equilibrar, del organizar. Me parece que esto es todo. Pero también hay que tener en cuenta lo siguiente: Presumiblemente hay que ver el progreso de la civilización industrial que debemos a la ciencia precisamente desde el punto de vista de que el poder mismo que es ejercido por los hombres sobre la naturaleza y los demás hombres ha perdido así su evidencia y, de esta manera, es mayor la seducción de su abuso. Basta pensar en el asesinato masivo organizado o en la máquina de guerra que con sólo apretar un botón puede tener efectos letales. Pero piénsese también en el automatismo creciente de todas las formas sociales de vida, en el papel, por ejemplo, de la planificación a cuya esencia pertenece el tomar decisiones a largo plazo, es decir, el determinar la libertad de decisión, o en el creciente poder de la administración que ha dado a los burócratas un poder que nadie deseaba otorgarles pero que se ha vuelto inevitable. Cada vez son más los ámbitos de nuestra vida que caen bajo las formas coactivas de procesos automáticos y cada vez menos el hombre mismo y su espíritu se reconocen en estas objetivaciones del espíritu.

Sin embargo, precisamente ante esta situación de un subjetivismo que se autocrucifica en la Epoca Moderna, me parece que gana en importancia otro aspecto que había escapado a la consideración de la autoconciencia moderna y su exageración hasta la anonimidad de la vida, y que otorga a viejos motivos una nueva fuerza en dirección opuesta; también bajo este aspecto me parece que Hegel tiene renovada actualidad: No sólo es quien completa la idea de la subjetividad que subyace a la Epoca Moderna, quien amplía la estructura de la subjetividad más allá de las formas del espíritu objetivo y del espíritu absoluto, sino que también da vigencia a un nuevo sentido de racionalidad que tiene un antiquísimo origen griego. El concepto de la razón y de la racionalidad no es sólo una determinación de nuestra autoconciencia. Jugó en la filosofía griega un papel decisivo sin que se hubiera desarrollado un concepto de sujeto o de subjetividad y sigue siendo una permanente provocación de nuestra comprensión de Hegel el que haya reproducido, sin comentario, como uno de los últimos párrafos de su sistema de

la ciencia filosófica, un texto griego de la *Metafísica* de Aristóteles. Por cierto que es un texto en el que no podemos hacer otra cosa que introducir nuestro concepto de la autoconciencia. A la autoconciencia suprema tiene que corresponder el ente divino supremo. Y sin embargo, en la autoconciencia del dios que se piensa a sí mismo culmina, según el pensamiento griego, toda la construcción del ser de manera tal que dentro de ella la autoconciencia humana juega un papel sumamente modesto.

«τιμιώτατα τὰ ἄστρα»: Lo más digno son las estrellas: este es el criterio inconmovible con el cual el pensamiento griego mide el puesto del hombre en el cosmos. Nos suena extraño que sean las estrellas y no el hombre lo más digno entre todos los entes. Nos suena inalcanzablemente lejos tanto de Hegel como de nuestro propio presente. Y, sin embargo, hay aquí una actualidad dialéctica que hay que develar y que, según me parece, otorga una nueva importancia tanto a Hegel como a nuestros padres griegos. La definición hegeliana de la filosofía como la reconciliación de lo perecedero se nos presenta, no tanto como una verdad válida o como una falsedad idealista, sino más bien como una especie de anticipación romántica. Según Hegel, de la bifurcación de la autoconciencia y de la realidad del mundo debería surgir la forma suprema de la verdad a través de la reconciliación y negación de las oposiciones, al liberarse a lo subjetivo de la rigidez de su contraposición a lo objetivo. Este era el pathos escatológico de su filosofía. Lo que nos rodea es naturalmente lo opuesto: la mala infinitud de un determinar, de un apoderarse, de un apropiarse, que avanza infinitamente y como tal es practicado. Hegel vinculó esta mala infinitud con el aspecto exterior del entendimiento del mundo racional y con la persistencia con la que insiste en la fijación de las oposiciones; con ello colocó lo exterior en su contraposición consigo mismo, en su pura objetividad. Cuando Hegel enseña frente a esto la verdadera infinitud del ser que se determina a sí mismo, por ejemplo, en la infinitud de lo viviente, de la autoconciencia; por ejemplo, en la humanidad que se libera en la conciencia de su libertad, o del espíritu que se vuelve transparente en el arte, la religión y

la filosofía, uno se siente situado más allá de las grietas del tiempo y como sobre un nuevo terreno.

La racionalidad griega, que Hegel trata de vincular con la autoconciencia moderna en una nueva unidad, se excluye a sí misma de una manera diferente si es que no ha de ser vista como una mera prefiguración de lo moderno. Ya no es más el enigmático autoolvido que se pierde a sí mismo en la contemplación del mundo y que sólo se refería a sí mismo en un dios supremo del mundo; frente a la mala infinitud a la que somos empujados, se nos presenta como la imagen de un posible futuro que nos es propio y de una posible vida y supervivencia. El ideal que la razón tiene en vista ya no es la construcción de sistemas que niegan en el pensamiento lo que entra en contradicción recíproca, ya no es más la desmedida pasión de los arquitectos de sistemas. De manera enigmática, la necesidad de la razón de obtener unidad en el curso de la investigación se ve siempre frustrada y de manera sorprendente ha aprendido a acomodarse a una pluralidad de particularidades, cada una de las cuales tiene por sí misma la estructuración particular de los sistemas. El hecho de que en lugar de la construcción de sistemas aparezca la teoría del sistema me parece que tiene un gran alcance simbólico.

Naturalmente aquí hay un enorme cambio de significado en el sentido de la palabra teoría. ¿Qué hay en este cambio? La palabra teoría es una palabra griega. Representa la caracterización propiamente dicha del hombre, esta aparición quebrada y subordinada dentro del universo que, a pesar de sus reducidas y finitas medidas es capaz de la intuición pura del universo. Pero, a partir del griego sería imposible «formular» teorías. Esto suena a como si las «hiciéramos». La palabra no significa, tal como sucede con el comportamiento teórico pensado desde la autoconciencia, aquella distancia con respecto al ente que permite conocer imparcialmente lo que es y de esta manera someterlo a una dominación anónima. La distancia de la teoría es más bien la de la cercanía y la pertenencia. El viejo sentido de teoría es la participación en las comitivas de ceremonias en honor de los dioses. El contemplar el proceso divino no es la comprobación sin participación de un estado de cosas

o la observación de un magnífico espectáculo sino una auténtica participación en los acontecimientos, un real estar presente. Por ello, la racionalidad del ser, esta gran hipótesis de la filosofía griega, no es primariamente una nota distintiva de la autoconciencia humana sino del ser mismo, de manera tal que es el todo y así aparece como el todo el que la razón humana tenga que ser pensada más bien como una parte de esta racionalidad y no como la autoconciencia que se sabe frente al todo. Así es, al mismo tiempo, otro camino en el que la reflexión humana se adentra en sí misma y se encuentra a sí misma: no es el camino hacia a interioridad a que nos invita San Agustín, sino el camino en la total entrega a lo exterior en el que, sin embargo, quien busca se encuentra a sí mismo. La grandeza de Hegel consiste en que aceptó este camino de los griegos no como un camino falso frente al de la autodeterminación moderna, sino como un aspecto que corresponde al ser mismo. El grandioso aporte de su lógica consiste en haber reconocido en la dimensión de lo lógico este fundamento que soporta y reúne lo expuesto. El que lo llamara nus o dios es algo puramente externo, al igual que en la inmersión mística es lo más profundamente interno del Cristianismo.

Llegamos al final de nuestra reflexión. La relación entre ciencia y filosofía demuestra ser, en el lugar al que nos llevara Hegel y, con él, Schelling, una relación dialéctica. La relación entre la filosofía y la ciencia no puede ser descripta adecuadamente a partir de una filosofía que es tomada de las ciencias, que puede conservar su sentido limitado, y tampoco por el traspaso especulativo de la frontera hacia el lado de una determinación dogmática de la investigación que se encuentra en permanente fluir. Tenemos que aprender a pensar positivamente esta relación en toda su contraposición. No ha de tratarse aquí de ningún debilitamiento hacia una «Ilustración moderada», ningún «disimulo». Sería una ofuscación pensar que esta perplejidad nos obliga a colocar a la filosofía del lado del arte y hacerla partícipe de todos los privilegios de arte y de todos los riesgos que están vinculados con estos privilegios. El esfuerzo del concepto debe seguir corriendo por su cuenta. Es verdad que la pretensión de unidad sistemática nos parece

hoy más difícil de mantener que en la época del Iluminismo. Al mismo tiempo, una afinidad interna nos lleva a la maravillosa pluralidad que los enunciados del arte despliegan entre nosotros en la riqueza de sus obras. Ni el principio de la autoconciencia ni ningún otro principio de unificación última y de autofundamentación nos confieren la expectativa de poder construir el sistema de la filosofía. Sin embargo, sigue siendo ineliminable la necesidad de unidad de la razón. Esta necesidad no se acalla tampoco ante el Argus de cien ojos que, según las bellas palabras de Hegel, representa la obra del arte, ya que no hay ningún lugar del arte que no nos mire. En cada aspecto se mantiene la tarea de la autocomprensión del hombre consigo mismo, que no puede ser negada en ninguna de sus experiencias y, por cierto, tampoco en las experiencias del arte. Pero, así como los enunciados del arte son integrados con nosotros mismos en el proceso de nuestra autocomprensión cuando son aprehendidos en su verdad, no es el arte sino la filosofía la que actúa. Es la misma necesidad de la razón la que nos obliga a establecer permanentemente la unidad de nuestro conocimiento, la que deja penetrar el arte en nosotros mismos. A ello pertenece en nuestro mundo todo aquello que nos otorgan las ciencias en la medición de los accesos al mundo y en la puesta a prueba de todas las investigaciones del mundo por parte de la ciencia. A ello pertenece también la herencia de nuestra tradición de las concepciones filosóficas de la razón, con respecto a las cuales de lo que se trata no es de tomar y aceptar una totalmente sino de no silenciar a ninguna. La necesidad de unidad de la razón así lo exige.

El modelo de la ciencia, que caracteriza a nuestro tiempo, debería protegernos, también, de la tentación de llevar a cabo, en construcciones apresuradas, la satisfacción de la necesidad de unidad de la razón. Así como nuestra experiencia total del mundo representa un proceso sin fin de derribamiento —y, usando palabras de Hegel, en un mundo que siempre se nos presenta como extraño porque es un mundo al que nosotros mismos modificamos— así también la necesidad de justificación filosófica es un proceso que no tiene fin. En él se realiza no sólo el diálogo que cada ser pensante lleva a cabo consigo

mismo, sino también el diálogo en el que estamos todos nosotros comprendidos y que nunca habrá de cesar, aún cuando se proclame que la filosofía está muerta.

LA FILOSOFIA DE HEGEL Y SU INFLUENCIA ACTUAL

Como profesor universitario, me parece atractivo y, a la vez, riesgoso presentarme ante un grupo de personas maduras egresadas de la universidad y en pleno ejercicio de su profesión, y con las que no estoy vinculado por el contacto regular de la enseñanza académica. Quisiera facilitar el acceso a un pensador cuya obra es enigmática de una manera muy extraña y casi única. No es exagerado afirmar que no existe ninguna persona viviente que esté en condiciones de comprender y repensar la obra de Hegel de una manera tal que, en caso de que se le presentara un texto de Hegel, pudiera inmediatamente o después de haber realizado algún esfuerzo, comprenderlo totalmente. Hay una famosa historia de una visita de Hegel a Goethe. Goethe, que por lo general solía conducir la conversación con una cierta superioridad patriarcal, se mantuvo durante la comida notoriamente en silencio y Hegel, el invitado, habló notoriamente mucho, en un, desde luego, muy misterioso dialecto suabo. La nuera de Goethe, que también había participado de la comida, le preguntó cuando Hegel ya se había retirado: «¿Quién es este invitado tan curioso?» Y Goethe respondió: «El primer filósofo de Alemania, el profesor Hegel, de Berlín». Esta escena puede servir también para recordar, por lo pronto, que Hegel pertenece a la época de Goethe y que estos dos hombres —con la misma intensidad aunque de manera diferente— condicionaron decididamente la época posterior. Goethe puede ser llamado con razón el símbolo de la sociedad burguesa del siglo XIX, el hombre que, en virtud de su talento y su extraordinaria personalidad, fue el verdadero soberano en la corte de Weimar, y a quien solían acudir en peregrinación, tanto las personas mundanas como los príncipes del espíritu.

Y, por otra parte, este extraño profesor de Berlín, que no obstante su áspero suabo y toda la abstracción de pensamiento, que se refleja en su obra, fue, sin embargo, el más influyente maestro de la filosofía en el siglo XIX; más que un mero pensador fue una figura cuyo perfil fue objeto de lucha entre diferentes escuelas y la evaluación de su importancia dividió a los espíritus. Después de la muerte de Hegel, hubo una guerra intelectual entre diáconos, al igual que lo que suele suceder cuando desaparece un soberano poderoso. Comenzó a distinguirse entre una derecha y una izquierda hegeliana. Entre los «hegelianos de derecha» y los «hegelianos de izquierda» se encendió la polémica acerca del verdadero contenido del pensamiento de Hegel. De los contemporáneos de Hegel, Goethe era, desde luego, el espíritu más universal. Sin embargo, Goethe mismo no estaba en condiciones de poder leer realmente a Hegel. Tenemos un bello documento al respecto. En las primeras frases de la *Fenomenología del espíritu,* en la primera página de este libro, Goethe, a quien Hegel naturalmente le había enviado un ejemplar, se sintió sorprendido ante un pasaje. Desde luego que como todos sus libros, Goethe también leyó éste, pero manifiestamente no avanzó mucho más allá de la primera página. Se sintió escandalizado ante algo que había escrito Hegel y que le parecía inaceptable: «El pimpollo desaparece con la aparición de la flor y podría decirse que aquél es negado por ésta». Goethe, decidido adversario de toda teoría revolucionaria o explosiva, tanto en la historia de la tierra como en la de los hombres, consideraba, como es sabido, al misterio del crecimiento orgánico de las cosas precisamente como el modelo de la correcta actitud espiritual del hombre. De aquí su rechazo hegeliano. Sin embargo, si uno relee este pasaje que tanto molestara a Goethe comprueba que no siguió hojeando más el libro ya que, en la página siguiente, la exposición continúa en el sentido de Goethe con un «Pero», que da vigencia a «la unidad orgánica». Así pues, Goethe no llegó a darse cuenta de la interna afinidad que lo unía con Hegel. Al mismo tiempo, conservó siempre por Hegel una favorable predisposición, en parte también porque fue uno de sus defensores en la polémica contra la óptica de Newton, es

decir, fue partidario de la teoría de los colores de Goethe. Como es sabido, Goethe no se consideraba a sí mismo tanto como el gran poeta que era, sino más bien como el gran investigador de la naturaleza que habría impuesto en contra de Newton la verdadera forma de consideración de la naturaleza especialmente de la luz y, con ello, de la física. La conformidad que Hegel, Schelling y Schopenhauer manifestaran con respecto a la teoría goetheana de los colores no deja de tener su importancia objetiva. Un físico podría quizá sentirse por encima de esta cuestión. Pero lo que se reflejaba en esta desgraciada polémica de Goethe en contra de Newton es más bien un fenómeno de profunda importancia. En ella se pone de manifiesto que la moderna ciencia natural había penetrado en el mundo como un hecho verdaderamente revolucionario y puesto fin a la forma tradicional de la «ciencia» que se manejaba a partir de la observación y la experiencia naturales sin recurrir a la abstracción matematizante. La ciencia empírica moderna encontró en el siglo XVII, en la mecánica de Galileo y de Huygens su primer fundamento, siguió desarrollándose cada vez más, incorporó todos los ámbitos del saber en una nueva metodología y buscó finalmente —este es el momento en el que ahora nos encontramos— conquistar y someter a su guía también a la realidad social, con la pretensión de conducirla científicamente. En el fondo, ya en el siglo XVII no era posible dar satisfacción a la pretensión evidente de la filosofía en el sentido de ser la *regina scientiarum*, la suma de todo el saber y el marco que encerraba todo saber posible del sombre. Hegel fue el primero que trató de defender con su pensamiento la orgullosa pretensión de la filosofía de ser el marco y la amplia totalidad de todo saber humano posible. En la medida en que esto se intentó después de Hegel, ello se realizó dentro del horizonte escolar de los profesores de filosofía y ya no fue una realidad histórico-universal tal como aún lo era en el caso del profesor Hegel, de Berlín.

Hegel intentó una última síntesis entre naturaleza e historia, entre naturaleza y sociedad, en un gran sistema de pensamiento filosófico que, naturalmente, por ser la última culminación de una antiquísima pretensión, la pretensión griega, de

pensar el «logos» del ser, alcanzó muy pronto popularidad. La influencia del pensamiento hegeliano se manifiesta claramente en el hecho de que Rudolf Heym, a mediados del siglo XIX, en 1854, unos 20 años después de la muerte de Hegel, presentara una exposición polémica de la filosofía de Hegel que gozara de gran respeto y que este libro iniciara las reflexiones acerca del rápido derrumbe de la filosofía hegeliana. El tono desdeñoso, comercial, con el que Heym habla y en el que cualquiera que sepa escuchar los tonos históricos tiene que percibir el materialismo comercial del primer desarrollo industrial de Alemania a mediados del siglo pasado, reza: «Esta gran empresa ha entrado tan pronto en bancarrota porque se ha venido abajo toda la rama comercial». Heym quiere decir aquí que la filosofía como totalidad había entrado en bancarrota y que el derrumbe del dominio universal del espíritu hegeliano haba sido sólo una consecuencia de aquélla. Y es verdad: desde Hegel no ha vuelto a haber ningún otro pensador —quizá podría decirse hasta Heidegger— que expresara la conciencia de todos, por más que su voz se hiciera oír intra muros, sólo dentro del marco de la universidad. Naturalmente hubo grandes escritores como Schopenhauer y Nietzsche, o también Kierkegaard, pero ya no hubo ningún maestro de filosofía en las universidades que realmente alcanzara la conciencia general. Cuando en la actualidad un novelista como Günther Grass, que no escribe para especialistas sino para el público en general, se burla en sus novelas de la filosofía de Heidegger ello es un buen testimonio de que la voz de Heidegger se escucha más allá de las aulas universitarias.

Si nos preguntamos acerca de la causa del rápido derrumbe de la filosofía hegeliana, la respuesta es fácil. El ascenso de la investigación moderna en todos los ámbitos de la ciencia desacreditó la pretensión que Hegel había sido el último en formular, es decir, que la ciencia de la naturaleza debía ser prefigurada e incorporada en su sistema a priori del pensamiento. Un tutelaje de este tipo a través del apriorismo de la razón tenía que provocar la burla y la resistencia de las ciencias empíricas. Hoy, a la distancia de un siglo, pensamos de manera algo diferente acerca de las fuerzas rectoras en la época inme-

diatamente después de Hegel y reconocemos en todos los ámbitos también su influencia positiva. Esto vale tanto para los conceptos fundamentales de la ciencia natural, como para la filosofía del siglo que culminara en el neo-kantismo sin tener clara conciencia de hasta qué punto Hegel seguía perviviendo en ella. Especialmente la llamada Escuela histórica, el movimiento de investigación histórico-crítica centrado en Berlín, se consideraba a sí misma en oposición a la filosofía especulativa de la historia de Hegel; en la actualidad sabemos que, en verdad, estaba guiada por la filosofía idealista, especialmente por las ideas de Hegel.

Sigue siendo un hecho notable el que este tosco suabo realmente no debiera la popularidad de que gozaba ante los estudiantes a exterioridades. Ello, dicho sea de paso, confirma una experiencia general en el sentido de que lo que confiere eficacia a un profesor universitario no son sus virtudes retóricas o formales. Yo mismo, por ejemplo, aprendí muchísimo en el campo de la historia de las ciencias gracias a un profesor que tartamudeaba. Después de dos horas, si la persona tiene realmente algo que decir, uno se olvida de este defecto. Y por cierto que los estudiantes de Hegel no notaban ya su acento y su dialecto suabo sino que pensaban que escuchaban a alguien que hablaba en el más puro alemán.

Sin embargo, la autoconciencia científica de fines del siglo XIX estuvo caracterizada hasta tal punto por un apartamiento de Hegel, que en el mundo intelectual internacional Hegel sigue siendo hasta hoy una figura sospechosa, especialmente en el mundo anglosajón. Sólo en nuestros días comienza a notarse también allí un movimiento en dirección contraria. Actualmente también en los Estados Unidos y en Inglaterra existen nuevas asociaciones filosóficas dedicadas al estudio de Hegel, que procuran atraer nuevamente la atención sobre el último pensador que lograra resumir, gracias a su genialidad filosófica, nuestro saber y nuestra sensibilidad del mundo. Pero, en general, puede decirse que todavía hoy Hegel sigue siendo sospechoso ante los ojos de la ciencia y de todos aquellos que creen que con el progreso de la ciencia es posible solucionar básicamente todos los problemas humanos. A pesar de todo,

siempre hubo hegelianos «naturales». Tal es el caso del italiano Spaventa, de quien parte del hegelianismo italiano que luego fuera conocido con los nombres de Croce y Gentile. En Holanda, hay una escuela hegeliana vinculada con el nombre de Bolland los llamados bollandistas, un grupo que aún hoy existe y que está integrada por espíritus liberales y libres pensadores. En Inglaterra, en 1900 aproximadamente, se produjo un amplio movimiento hegeliano, cuyas huellas, desde luego, han sido borradas a sangre y fuego en Oxford y Cambridge. Y en Alemania siempre ha habido uno que otro hegeliano; de este hegelianismo natural se alimentó el estudio de la filosofía de Hegel en Alemania. En 1910, Wilhelm Windeband, la figura principal del neokantismo sudoccidental alemán, pronunció en la Academia de Ciencias en Heidelberg una conferencia acerca del nuevo hegelianismo: fue entonces una especie de portavoz de sus propios estudiantes y discípulos que, dentro del neokantismo dominante, se erguían contra Hegel. Uno de los partidarios de estos grupos hegelianizantes era Julius Ebbinghaus, actualmente un decidido opositor de Hegel y viejo kantiano. Pero también pertenecían a este grupo una serie de personas cuyos nombres son hoy bien conocidos, tales como por ejemplo, Ernst Bloch, George von Lukács, Fedor Stepun, Richard Kroner, Ernst Hoffmann, etc., un gran número de jóvenes que entonces depositaron sus mejores esperanzas en Hegel. Con respecto a nuestro tiempo esto ya no puede sostenerse. Si yo mismo he fundado y dirijo una asociación dedicada al estudio de Hegel, ello se debe al deseo de aprender de Hegel, es decir, de adiestrarme en su precisión conceptual y en su radical energía de pensamiento y no al propósito de renovar su perspectiva; esto vale también para aquellos que cuando hablan de Marx en realidad se están refiriendo a Hegel. Son las cosas que uno tiene que aprender de Hegel lo que hace del hegelianismo una suma de cuestiones vivientes que hay que reconocer como tales sin necesidad de formar una especie de logia hegeliana. Quisiera mostrar esto refiriéndome a tres de estas cuestiones: primero, al problema religioso de la fe y del saber; segundo, al problema del espíritu objetivo o del mundo histórico y tercero,

a la cuestión de la unidad de la naturaleza y de la historia en el concepto.

El problema religioso es el primero de esta serie ya que a él se remonta la división partidista en la interpretación de Hegel a la que me he referido antes. La derecha y la izquierda hegelianas representan primariamente una diferencia teológica. De lo que se trataba era de la cuestión de saber si Hegel tenía razón cuando pretendía abarcar en los pensamientos filosóficos también la verdad del Cristianismo y situar a la fe bajo la forma del saber o —dejando de lado toda vinculación personal con el Cristianismo, que aquí no interesa— se equivocaba tanto que uno hasta podría llegar a decir que en realidad falseó la verdad del Cristianismo y aceleró su desaparición. Pertenece a la esencia de la religión de la doctrina verdadera —y el Cristianismo tiene la pretensión de ser una doctrina— el que siempre esté expuesta a la sospecha de herejía. También la pretensión de Hegel en el sentido de haber colocado la verdad de la religión a la altura del concepto filosófico ha sido combatida enérgicamente por la Iglesia y por la reacción teológica. Hegel fue incluido en las herejías espiritualistas que, por lo menos desde Joaquín Da Fiori, acompañan la iglesia cristiana, y en las cuales el tercer artículo, la doctrina del Espíritu Santo, es subrayado de una manera tal que la Encarnación, el Dios hecho Hombre, en el fondo se convierte en un acontecimiento permanente, siempre presente, que se reitera en todas partes. En realidad, es el milagro de la Pascua, la venida del Espíritu Santo, lo que mantiene viviente y hace que siga subsistiendo como la comunidad de los santos, es decir, como una comunidad en el espíritu, aquello que ha venido al mundo a través de Cristo. El tercer artículo ha sido siempre tan exagerado en las herejías espiritualistas —al igual que lo que sucede en Hegel— que la Crucifixión y su Resurrección se convierten en símbolos del poder de renovación permanente del Espíritu. Lo que decae renace en una nueva Resurrección; este es el movimiento espiritual a través del cual el Espíritu, en los hombres, trata de elevarse hasta la total Resurrección y esta Transfiguración culmina en la total espiritualización del hombre y en la autotransparencia del pensamiento. Si la religión presenta su doctri-

na bajo la forma de la representación e interpreta, por ejemplo, el sacrificio de Jesús en la Cruz como un acontecimiento de la gracia de Dios, el pensamiento filosófico eleva al concepto la verdad de esta representación. Así, Hegel creyó y pretendió haber reconciliado la fe y el saber. Hegel no quería decir con esto que ya no fuera posible o que estuviera justificada alguna forma de concepción del creyente junto con la claridad del pensamiento que se autoconcibe, de la misma manera que cuando Hegel hablaba de su famosa teoría del carácter de pasado del arte, no quería decir con ello que ya no existía más el arte. Cuando Hegel dice: «El arte ya no es la forma suprema de la verdad», quiere decir que aquello que en la escultura griega era la coincidencia evidente entre la divinidad adorada y lo artísticamente visible, desaparece con el Cristianismo y su doctrina de la realidad interna de lo divino. La forma de la religión del arte llega a su fin, es decir, que en lugar de las bellas formas de los dioses del mundo antiguo aparece una forma superior de concebir las cosas, aún cuando al comienzo se tratase de la forma de la representación, es decir, la forma de las representaciones de la fe cristiana. El problema de si Hegel tiene o no razón cuando afirma haber logrado una reconciliación entre la fe y el saber es una cuestión teológica. Pero hay algo que, en todo caso, debe ser tomado en serio y es que la religión, precisamente la religión cristiana, no puede entrar en oposición con la libertad de pensamiento de los hombres y no sufrir daño alguno y que toda posibilidad de los hombres de obtener alguna intelección a través del pensamiento tiene que probar su eficacia en una polémica viviente con nuestra tradición cristiana y viceversa. Hegel define la filosofía como el pensamiento de lo infinito. En realidad —visto desde el punto de vista de su contenido— ésta es una expresión congruente de la concepción del Dios infinito y de una religión que entiende a la totalidad del mundo como Creación y cree en la superación de la muerte a través de la Redención por el amor divino.

Por esta razón, la polémica acerca del carácter cristiano de la filosofía hegeliana siempre se enciende de nuevo. Hace poco ha aparecido un excelente libro que renueva la adhesión al cristianismo de Hegel y testimonia una amplia investigación

filosófica: Michael Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist*.

Pero de mayores consecuencias y más actual es el segundo punto, que es ciertamente donde se manifiesta de manera más fuerte hasta qué punto Hegel es indispensable para el pensamiento filosófico y en donde se puede estar seguro de que aún aquellos que quisieran mandar al diablo la filosofía —sobre todo la de Hegel—, viven de ella, principalmente los sociólogos; me refiero a su teoría del espíritu absoluto. El trasfondo político de esta teoría de Hegel se ha vuelto especialmente claro desde que los escritos de juventud de Hegel, a raíz de su publicación, han penetrado en la conciencia general de la filosofía. Al igual que toda su generación, Hegel padeció de la enajenación que existió entre las circunstancias políticas y religiosas de su época y las necesidades auténticas del espíritu. El gran acontecimiento con el cual el Idealismo alemán se sintió especialmente vinculado fue la Revolución Francesa. A través de ella, formas constitucionales y de vida, que se habían vuelto incomprensibles e ineficaces, fueron superadas por un nuevo patetismo de la libertad. Esto vale especialmente, tal como lo ha destacado Joachim Ritter, con respecto a Hegel. Se cuenta que aún el Hegel de la época de Berlín, este supuesto filosófico del Estado prusiano y defensor de la reacción, en un círculo de amigos —en Dresde, según creo, en 1823, en plena época de la siniestra política de restauración de Metternich— levantó de repente su vaso y dijo: «¿Sabéis qué día es hoy?» y lo vació brindando por la toma de la Bastilla. Hasta tal punto la Revolución Francesa, es decir, la idea de la libertad burguesa y, con ella, la libertad de todos, se había transformado en el «*Leitmotiv*», también del pensamiento de Hegel. Esta idea subyace a su filosofía del espíritu absoluto. En esta teoría del espíritu objetivado en las instituciones, lo que importa no es que las instituciones existentes fueran defendidas en su corrección inmutable. Hegel no defendió las instituciones en sí sino frente a los sabihondos. Con su avasalladora fuerza intelectual, mostró los límites del moralismo en la vida social, la insostenibilidad de una moral puramente interna, que no se manifestara en las formas objetivas de la vida que agrupa a los hombres. Así logró

mostrar en realidad las escisiones peculiares, para no decir los dobleces y falsías, la dialéctica de la falsía que estaba ligada al moraismo abstracto de los hombres. Se convirtió en crítico de la filosofía moral kantiana en la medida en que ésta insiste en la autocerteza moral y en la medida en que en el conocimiento del propio deber se piensa prescindiendo de todas las condiciones externas, tanto de las naturales como de las sociales, y, especialmente, del sistema de las costumbres y de la educación, del sistema de recompensas y castigos, e insisten en que la razón práctica puede imponer y defender por sí misma a través de su propia autonomía, la fuerza obligatoria de la pretensión moral de la ley ética sin tener en cuenta ninguno de los otros respectos. Este en sí grandioso impulso fue considerado críticamente por Hegel precisamente allí en donde se erige como moralidad de la interioridad, en una actitud moralista frente a la realidad del Estado y de la sociedad. Esto quiere decir su teoría del espíritu objetivo cuando sostiene que no es la conciencia del individuo sino una realidad común y vinculante, que va más allá de la conciencia individual, la que constituye el fundamento de nuestra vida humana en el Estado y en la sociedad. De una manera extraordinaria, sobre todo en su *Fenomenología del espíritu* y más tarde en Berlín, en la *Filosofía del derecho* expuso que la autoconciencia humana realiza el paso decisivo para su estabilización en el reconocimiento de su propio ser por parte de los demás. Desarrolló la idea abstracta de la autoconciencia que en el idealismo alemán se remonta, en última instancia, al «cogito me cogitare» de Descartes y que fuera elevado a la categoría de principio básico de la filosofía —en Kant se lo llama el yo de la síntesis trascendental de la apercepción— y muestra que este yo, en verdad, lleva a cabo toda una génesis a través de la cual, más allá de la yoisidad pasa a la objetividad del espíritu. Hegel ha mostrado la forma de la yoisidad en el apetito sensible. Esto suena un poco pasado de moda. Pero lo que él quiere significar es el autosentimiento vital, la forma de estar seguro de uno mismo en la satisfacción sensorial. Esta es, en realidad, una forma de confirmación del yo que surge de nuestro sentimiento vital. Aquí encuentro lo que soy, el mi mismo, por ejemplo, cuando tengo

hambre. Pero, como es sabido, el hambre desaparece cuando estoy saciado, hasta que vuelva a tener hambre. Por lo tanto, este sentimiento de sí mismo es muy inestable. Hegel ha mostrado que no es posible lograr un verdadero sentimiento de uno mismo a través de un tal sometimiento y apropiación de lo extraño. Ni siquiera en la forma en que se da cuando como señor esclavizo otros hombres a fin de procurarme una satisfacción segura de mis apetitos, logro obtener un auténtico sentimiento de mí mismo. Pues, ¿qué puede sinificarme el reconocimiento por parte de alguien que depende de mí? ¿Qué puede significar para alguien que busca su autoconciencia el que otro, en tanto esclavo, lo reconozca como su señor? Una cosa muy distinta es, en cambio, ser reconocido por otra autoconciencia. Ello da a mi autoconciencia una confirmación real, concreta. Todo esto lo conocemos perfectamente en el fenómeno que describimos, en un sentido amplio, como honor. Hegel muestra allí la dialéctica de la autoconciencia. Es ésta una de las partes más estupendas del pensamiento dialéctico de Hegel, que permite verlo, por así decirlo, en su concreción. El reconocimiento tiene que ser recíproco. La autoconciencia es autoconciencia sólo cuando recibe su confirmación desde el otro, pero sólo cuando este otro obtiene también su confirmación a partir de mí mismo. Esta puede aclararse con un ejemplo muy sencillo que cualquiera de nosotros ha experimentado. Una de las formas más externas de honrar a otro es saludarlo. ¿Quién no conoce esa desagradable sensación que uno experimenta cuando uno saluda a una persona y ésta sigue de largo sin darse por aludida, sea porque la hemos confundido con un conocido o porque no quiere saludarnos? Saludar en vano es una experiencia en la cual el sentimiento de uno mismo se quiebra, al menos por un momento. Por cierto que la costumbre del saludo constituye lo más externo de la vida social —el que la joven generación ya no se dirija a nosotros los profesores saludándonos con el título sino que lo que preferirían hacer sería palmearnos en la espalda como si fuéramos americanos, me parece que es una importante contribución a la reforma universitaria aún cuando no haya nada que oponer a este cambio de costumbres—. Pero, a partir de esta exterioridad se puede hacer

comprensible lo sustancial de nuestra vida humana en comunidad, por ejemplo, la solidaridad que es necesaria para que pueda funcionar un sistema jurídico. En los tiempos críticos que vivimos, disponemos de abundantes pruebas empíricas acerca de cuán peligroso es el que una sociedad sea puesta en peligro en su solidaridad, el que ya no exista una evidencia común del reconocimiento del orden jurídico. Basta pensar en el descrédito en que ha caído la declaración testimonial en una sociedad secularizada, que ha obligado a la jurisprudencia a evitar dentro de lo posible la defensa mediante testigos. Y aquí el derecho es también, con todo, un aspecto bien externo de la realidad social. Hay realidades mucho más sustanciales de la vida en común. Toda unión a través de la amistad o del amor contiene esta comunidad sustancial que puede ser descrita mediante la dialéctica del reconocimiento recíproco. Uno de los grantes méritos de Hegel consiste precisamente en haber mostrado de manera convincente que la familia, la sociedad y el Estado, a partir de esta misma raíz de la superación y traspaso del espíritu subjetivo, de la conciencia individual, se mueve en dirección de una conciencia común.

Llego ahora al tercer punto de mi exposición. Ya he dicho que Hegel, al igual que toda la generación de su época, fue impulsado en el camino de su pensamiento por una vivencia fundamental, es decir, la vivencia de la escisión. El la llamó «positividad». En Hegel hay que acostumbrarse a tener en cuenta que a menudo suele querer decir precisamente lo contrario de lo que parece indicar la expresión que utiliza. Cuando Hegel dice positividad quiere decir algo muy negativo, es decir, que las normas han sido tan sólo impuestas por la autoridad y que no cuentan con el reconocimiento interno por parte de aquellos a quienes se dirige. Ahí está por ejemplo, la positividad del Cristianismo cuando exige de los creyentes mera obediencia sin tener en cuenta la actitud y el compromiso interno de aquellos. Está la positividad de una Constitución cuando sigue existiendo válidamente en sus disposiciones como constitución, pero ya ha perdido todo espíritu vivo. Como es sabido, la Constitución del Sacro Imperio Romano-Germánico representaba en los años de juventud de Hegel un campo viviente de

experimentación de una decadencia de este tipo, de una enajenación entre lo válido de una manera puramente externa y positiva y lo efectivamente real. Hay que recordar que el final del Sacro Imperio Romano-Germánico fue arrastrado en un larguísimo proceso —en Ratisbona o en otras partes— mientras que la disposición esencial de una auténtica constitución del Imperio, que estableciera la verdadera solidaridad de los alemanes, se había vuelto totalmente ineficaz e inerte a través del Estado territorial moderno y de los gobiernos absolutistas de los diferente príncipes. La escisión, este primer punto de partida de Hegel, tiene su «pendant» en la reconciliación de la escisión o como él dice «la reconciliación de lo perecedero». Esta era la tarea que Hegel se había impuesto como pensador, es decir, la superación de todas las escisiones a través del poder del pensamiento filosófico. Para volver nuevamente al primer punto de mi exposición: obviamente muy pronto Hegel sintió que el concepto de reconciliación era una forma concreta del mensaje cristiano. Poseemos un trabajo escolar del compañero de escuela de Hegel, Hölderlin, sobre el tema «Jesús como genio de la reconciliación». Este no es un tema de la ortodoxia teológica sino del Iluminismo. Esto podría haberlo dicho Harnack o cualquier otro teólogo liberal de fines del siglo XIX. Lo importante aquí no es lo teológico sino que la reconciliación es un auténtico fenómeno de la espiritualidad humana, que ha sido mostrado por Hegel. Ella se encuentra también en la dialéctica de la autoconciencia. No existe ninguna amistad, ningún amor, ningún matrimonio que no surja a través de la polémica y la que no crezca a través de la polémica y la reconciliación recíprocas.

El secreto de la reconciliación es el secreto de la dialéctica hegeliana. Se llama: síntesis. Si hubiera que precisar por qué Hegel se ha convertido en la figura final de la gran tradición metafísica y qué es lo que lo distingue en esta gran tradición, diría que Hegel extendió la grandiosa concepción de la metafísica griega en un terreno moderno, a todo un hemisferio diferente, es decir, al del mundo histórico. Lo grandioso de la metafísica griega es el haber buscado la razón en el cosmos, el nus que actúa en todas las formaciones de la naturaleza orde-

nándolas y estableciendo distinciones. Ver la razón en la naturaleza fue la herencia griega. Hegel trató de mostrar también la razón en la historia. En un primer momento, parece enormemente paradójico —no sólo ante nuestros ojos sino también ante los contemporáneos de Hegel— sostener que precisamente la confusión de las cosas humanas puede soportar una comparación con la serena órbita que las estrellas recorren en el cielo. Este era realmente el modelo de la cosmología y de la metafísica griegas: el orden del sistema solar que ya los pitagóricos consideraban como una armonía determinada matemática y musicalmente. El que en la confusión de las cosas humanas, en las subidas y bajadas de la inestabilidad, no existe nada permanente que subsista, era algo bien familiar para los pensadores del siglo XVIII, sobre todo en vista de la decadencia del Imperio Romano. Los grandes historiadores del siglo XVIII tenían como idea fija el tema de la desaparición de la oikumene antigua. La audaz tesis de Hegel consistía precisamente en afirmar que, a pesar de todo, en la historia humana se mantenía y manifestaba una razón similar a la que estaba presente en la naturaleza. La famosa frase que escribiera en el Prólogo a la *Filosofía del derecho* y que ha sido motivo de burla de todos aquellos que no quieren pensar, incluye esta razón: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional». Cuando se la escucha por primera vez, esta frase suena como una aseveración imposible. ¿Puede uno entregarse con las manos atadas a una realidad que envejece y considerar que todo lo que existe es bueno? Pero, ¿es esto lo que Hegel quiere decir? ¿Quiere decir Hegel con «realidad» lo que suponemos en una primera comprensión de esta frase? ¿No quiere decir, en última instancia —y me parece que es bien claro que esto es lo que quiere decir— que, a la larga, lo irracional no logra mantenerse? ¿Es algo tan extraño sostener que en la realidad, a la larga, lo irracional no logra imponerse y no consiste precisamente el enorme fenómeno de nuestra autoexperiencia histórica en que el individuo con sus planes, actividades, esperanzas, desilusiones y desesperaciones actúa y está viviente, sin saber lo que al final hace en el todo histórico y en el todo social? Nuestra experiencia de la historia es precisamente que estamos muy

dentro de ella, que en cierto sentido siempre podemos decir: no sabemos lo que nos pasa. Precisamente eso es la historia, el no saber lo que nos pasa y, a pesar de todo, estar envueltos en el juego, cada uno en su lugar o —como suelen sentirlo precisamente los jóvenes— que cada uno busca y no encuentra su lugar desde el cual uno podría actuar y modificar una realidad mala. Así pues me parece que la frase de Hegel «Lo que es racional es real y lo que es real es racional» es más bien la formulación de una tarea para cada uno antes que una legitimación para todos nosotros de la propia inactividad.

A esta idea se vincula una de las concepciones de Hegel que quizás está más cargada de futuro. Como es sabido, Hegel presentaba el triple paso de la dialéctica: tesis-antítesis-síntesis, en la historia universal de una manera tal que interpretaba la historia universal como un progreso de la libertad: si en Oriente uno sólo era libre y todos los demás carecían de libertad, y en Grecia sólo los habitantes de la polis eran libres mientras los demás eran esclavos, a través del Cristianismo y de la historia moderna, especialmente a través de la emancipación del tercer estado y la liberación de los campesinos, se ha llegado tan lejos que todos son libres. ¿No se ha producido de esta manera el fin de la historia? ¿Puede haber historia según Hegel después que todos han alcanzado la libertad, y qué es la historia a partir de este momento? En verdad, desde entonces la historia no ha de ser basada en un nuevo principio. El principio de la libertad es inviolable e irrenunciable. Ya no es posible para nadie sostener la falta de libertad de los hombres. Por lo tanto, ya no puede ignorarse el principio de que todos son libres. Pero, ¿significa esto que la historia ha llegado a su fin? ¿Son todos los hombres libres? ¿Son en verdad los hombres libres? ¿No consiste acaso desde entonces la historia precisamente en que el actuar histórico de los hombres tiene que hacer realidad la libertad? Obviamente con esto la historia queda remitida a la nota infinita de la apertura de sus tareas futuras y no se otorga, de manera alguna, la tranquilizante seguridad de que, en el mundo, todo está en orden.

¿QUE ES LA PRAXIS? LAS CONDICIONES DE LA RAZON SOCIAL

En la actualidad la praxis es definida oponiéndola, en cierta medida, a la teoría. Hay un cierto tono antidogmático en la palabra praxis, una desconfianza frente el mero conocimiento teórico de quien carece de experiencia y, por cierto, una siempre presente oposición latente que también conociera la Antigüedad. Pero su concepto opuesto, el de teoría, se ha convertido en algo diferente y perdido algo de su dignidad. En este concepto ya no resuena nada de aquello que la *theoria* significaba para quien tenía ojos para ver la estructura visible del cielo y el orden del mundo y de la sociedad humana. La teoría se ha convertido en un concepto instrumental dentro de la investigación de la verdad y del aporte de nuevos conocimientos. Esta es la situación básica a partir de la cual se nos plantea la pregunta «¿qué es praxis?» Ya no lo sabemos porque, partiendo del moderno concepto de ciencia, somos desplazados en la dirección de la aplicación de la ciencia cuando hablamos de praxis.

Si para la conciencia general praxis es la aplicación de la ciencia, ¿qué es entonces la ciencia? ¿Qué nuevo giro propio de la ciencia moderna ha conducido a que la praxis se haya convertido en una aplicación irresponsable de la ciencia, irresponsable al menos ante la ciencia? La ciencia ya no es más la suma del saber y de lo digno de ser sabido sino un camino, un camino para avanzar hacia adelante y penetrar en un ámbito aún no investigado y, por lo tanto, aún no dominado. Este avance y este progreso no podrían haber sido logrados sin una renuncia básica. El primer creador de ciencia moderna, Galileo, el creador de la mecánica clásica, puede ilustrar este proceso

Pero, se requería una gran audacia para, como Galileo, desarrollar las leyes de la caída en el vacío, cuando nadie hasta entonces había tenido la experiencia de ella ya que sólo se logró crear experimentalmente el vacío en una época posterior a Galileo. El experimento escolar que tanto nos fascina, es decir, el comprobar que en el vacío una pluma cae efectivamente con la misma velocidad que una plancha de plomo, había sido ya realizado por Galileo en un acto de una enorme anticipación intelectual. Galileo mismo lo describe con estas palabras: *mente concipio,* concibo en mi mente la idea de la caída de un cuerpo en el vacío, es decir, cuando no hay nada que lo frene; su legalidad matemática puede expresarse en las relaciones de distancia recorrida y tiempo.

Con esto se convirtió la ciencia en una actitud básicamente diferente. Prescindiendo del todo de nuestro mundo, primariamente aprehendible y que nos es familiar, la ciencia se convierte en un conocimiento de contextos dominables a través de la investigación aislada. A partir de aquí, su relación con la aplicación práctica ha de ser entendida como situada en su propia esencia moderna. Si es posible aprehender y calcular relaciones abstractas entre condiciones iniciales y efectos finales, de manera tal que la colocación de nuevas condiciones iniciales tenga un efecto predecible, entonces efectivamente, a través de la ciencia así entendida, llega la hora de la técnica. La antigua vinculación de lo hecho artificialmente, artesanalmente, siguiendo modelos dados por la naturaleza, se transforma en un ideal de construcción, en el ideal de una naturaleza realizada artificialmente, de acuerdo con la idea.

Esto es lo que, en última instancia, ha provocado la forma de civilización moderna en la que vivimos. El ideal de la construcción, que se encontraba ya en el concepto de ciencia de la mecánica, se ha convertido en una monstruosa prolongación del brazo humano, que es lo que ha posibilitado nuestras máquinas, nuestra reelaboración de la naturaleza y nuestro lanzamiento al espacio.

La coherencia inmanente de este contexto de construcción metódica y de fabricación técnica influye de manera doble: 1) la técnica está, al igual que la antigua artesanía, referida a

un proyecto previo. La vida económica autóctona del mundo medieval o de las otras culturas superiores de la humanidad, imponía al esfuerzo técnico siempre el mandato del consumidor. En última instancia, quien jugaba un papel decisivo para resolver qué debía hacerse era el consumidor. Obviamente esto fue decisivo para la forma de trabajo de la Antigüedad. En cambio, nosotros vemos con nuestros propios ojos cómo en nuestra civilización progresivamente técnica, cada vez más lo artificial se va erigiendo alrededor de nosotros como nueva oferta, como un producto que despierta el consumo y nuevas necesidades. 2) Lo que necesariamente se difunde a través de este mundo es una pérdida de flexibilidad en el trato con el mundo. Quién utiliza la técnica —y, ¿quién de nosotros no lo hace?— se familiariza con su funcionamiento y, con ello, a través de una renuncia primaria de libertad con respecto a su propio poder-actuar, llega al goce de estas sorprendentes comodidades y alcances que nos facilita la técnica moderna. Con esto se oscurecen dos cosas: ¿para quién se trabaja aquí? y ¿hasta qué punto los rendimientos de la técnica están al servicio de la vida? A partir de aquí se plantea de una nueva manera el problema con el que se ve enfrentado toda civilización, es decir, el problema de la razón social. La tecnificación de la naturaleza y del mundo natural en torno se encuentra bajo el título de racionalización, desencantamiento, desmitologización, eliminación de correspondencias antropológicas apresuradas; finalmente, la rentabilidad económica, un nuevo motor de una transformación incesante en nuestra civilización —y esto caracteriza la madurez, o si se quiere, la crisis de nuestra civilización— se convierte en un poder social cada vez más fuerte. Pues sólo el siglo XX es determinado a través de la técnica de una manera nueva, en la medida en que lentamente se lleva a cabo el traspaso del poder técnico del dominio de las fuerzas naturales a la vida social. Esto estaba retrasado. Hubo en el siglo XVIII profetas del nuevo futuro social, pero las grandes fuerzas sustentadoras de la cultura europeo-occidental, el Cristianismo, el Humanismo, la herencia de la Antigüedad, las viejas formas de organización política, siguieron siendo las decisivas. Y cuando, con la Revolución Francesa, un nuevo estrato

social, es decir, el llamado «tercer estado», que seguía aún a menudo ligado a vínculos religiosos, irrumpió decididamente en la vida social, se retrasó una vez más la aplicación sin trabas, decidida, del poder técnico a la vida social.

Pero ahora ya hemos llegado a ello. No se trata de que nuestra sociedad esté en realidad totalmente determinada por los técnicos de la sociedad. Pero en nuestra conciencia se difunde una nueva expectativa acerca de si, a través de una planificación adecuada, no ha de ser posible acaso introducir una organización más funcional, es decir, brevemente, el dominio de la sociedad a través de la razón para asegurarse una situación social más racional. Este es el ideal de la sociedad de expertos en la cual uno se dirige al profesional buscando en él la ayuda para las decisiones prácticas, políticas y económicas. El experto es realmente una figura imprescindible para el dominio técnico de los procesos. Ocupa el lugar del antiguo artesano. Pero este experto debe reemplazar también la experiencia práctica y social. Esta es la expectativa que la sociedad deposita en él y que no puede realizar con convicción honesta y autoevaluación sobria y metódica.

Pero más fatal aún es la influencia de la conformación técnica de nuestra sociedad, la tecnificación de la formación de la opinión. Este es quizás hoy el nuevo factor que más fuerza tiene en el juego de fuerzas sociales. La moderna técnica de información ha creado posibilidades que hacen necesario, en una medida insospechada, la eleción de informaciones. Pero toda elección significa una tutela. Y ello no puede ser de otra manera. Quien elige, retiene. Y naturalmente sería mucho peor que no eligiera. Pues en este caso uno estaría inundado por las permanentes corrientes de información y perdería el último resto de razón. Es, por lo tanto, inevitable que la moderna técnica de comunicación conduzca a una poderosa manipulación de los espíritus. Es posible dirigir una opinión pública planificadamente en determinada dirección o influir en ella para que adopte determinadas decisiones. La propiedad de los medios de comunicación es pues lo decisivo. Por esta razón, en toda democracia se llevan a cabo esfuerzos más o menos impotentes para establecer un cierto equilibrio y control en la administración

y organización de los medios públicos de información. El que esto no se logra en una medida tal que el consumidor de noticias pueda estar seguro de una auténtica satisfacción de sus necesidades de información se aprecia en la creciente apatía de la sociedad de masas con respecto a las cosas públicas.

Por lo tanto, el aumento del grado de información no significa necesariamente un fortalecimiento de la razón social. Me parece más bien que aquí reside precisamente el verdadero problema: la amenazante pérdida de identidad del hombre actual. Cuando el individuo se siente en la sociedad dependiente e impotente frente a las formas de vida que se le proporcionan técnicamente, se vuelve incapaz de lograr su identificación. Pero esto tiene un profundo efecto social. Aquí reside, en mi opinión, el mayor peligro que amenaza nuestra civilización: el privilegio que se otorga a la capacidad de adaptación.

En última instancia, en una civilización técnica es inevitable que no se premie tanto la potencia creadora del individuo como su poder de adaptación. Dicho en una fórmula: la sociedad de expertos es, al mismo tiempo, una sociedad de funcionarios. Pues corresponde al concepto mismo de funcionario el concentrarse en la administración de su función. En los procesos científicos, técnicos, económicos, monetarios y, por supuesto, mucho más en la administración, en la política, etc., tiene que afianzarse como lo que es, o sea como algo que es empleado para el funcionamiento de este aparato. Para ello se lo busca; en ello residen sus posibilidnades de ascenso. Aún cuando la dialéctica de este desarrollo es percibida por todo aquel que afirma que cada vez es menor el número de las personas que toman las decisiones y cada vez mayor el de las personas que sólo están al servicio de este aparato, la moderna sociedad industrial está sometida a una coacción objetiva inmanente. Pero esto conduce a la decadencia de la praxis en la técnica y —no por culpa de los expertos— a la decadencia en la sinrazón social.

¿Qué puede significar, en esta situación, la reflexión filosófica acerca del verdadero sentido de la praxis? He de comenzar por un punto que quizá pueda parecer sorprendente, pero que considero es el más profundo de todos porque representa

el trasfondo antropológico inmodificable de todas las transformaciones humanas y sociales, sean éstas pasadas o presentes. ¿Qué ha sucedido en la naturaleza al surgir, en la cadena de formaciones de la naturaleza o de la Creación, un ser que ha sido excluido de la inserción de todo lo viviente en sus rasgos instintivos y en su referencia a la conservación de la especie?

El hombre es un ser cuyo instinto vital ha sido tan alterado que frente a todo aquello que conocemos del mundo animal, posee una peculiaridad indiscutible que no queda disminuida en lo más mínimo tampoco por el estudio de las sociedades animales y de sus formas de comunicación, de solidaridad y de agresión. Se trata del pensar del hombre acerca de su propia vida en el mundo, es decir, el pensamiento acerca de la muerte. Aquí nos encontramos con el fenómeno del entierro de los muertos, que quizás es el fenómeno básico de la humanización. Entierro no significa el apresurado colocar bajo tierra al muerto, la rápida desaparición de la impresión atemorizante de algo que queda bruscamente rígido en un sueño permanente. Por el contrario, con un enorme despliegue de entrega y de trabajo humanos se procura permanecer con los muertos y asegurar su permanencia entre los vivos. Observamos con sorpresa la riqueza de ofrendas que permanentemente nos descubren las tumbas de las viejas culturas. Las ofrendas garantizan la existencia. Permiten que la muerte no se imponga. Tenemos que ver esto en su importancia fundamental. No se trata aquí de la religión o de la transformación de la religión en formas secularizadas de usos, costumbres o fenómenos similares, sino de la constitución fundamental del hombre, de la cual se deriva el sentido especial de la praxis humana; se trata aquí de un comportamiento vital que ha sido excluido del orden de la naturaleza. ¡Cuán coactivos son los instintos de vida que podemos observar en los animales, por ejemplo, en los pájaros, cuán sorprendente el apartamiento ante los muertos de la misma especie o la total indiferencia frente a ellos! Esto indica, por contraste, que el hombre ha comenzado a volverse en contra del instinto natural de la vida y de la supervivencia. Desde este punto de vista, es posible conocer rasgos esenciales de la praxis

específicamente humana. Está, por lo pronto, el trabajo. Hegel ha mostrado correctamente cuán grande es el aporte de renuncia que está presente en el trabajo. Es afán inhibido: quien trabaja no persigue de manera inmediata la satisfacción de necesidades. Así, el producto del trabajo no pertenece al individuo exclusivamente; sobre todo cuando el mundo del trabajo está organizado a través de la división del trabajo, pertenece a la sociedad. Pero lo primero que se forma en esta sociedad incipiente es el lenguaje. ¿Qué es el lenguaje? ¿En qué avanza más el lenguaje, más allá del entendimiento mudo, tal como el que existe entre las hormigas o las abejas? Aristóteles vio lo más decisivo de este fenómeno: un ser que posee lenguaje está caracterizado por un distanciamiento con respecto a lo presente. Pues el lenguaje vuelve presentes a las cosas. Al mantener presentes fines lejanos, se lleva a cabo la elección del actuar en el sentido de la elección de medios para fines dados; además, se conservan las normas obligatorias con respecto a las cuales la acción humana se proyecta como social.

Aquí se encuentra un primer paso hacia aquello que llamamos praxis. Para un ser en el que las metas de sus necesidades se han vuelto más complejas y contradictorias, lo que importa es la elección reflexiva, la correcta anticipación, la correcta ordenación bajo fines comunes. Basta pensar en las sociedades de cazadores de la prehistoria y en todos los sorprendentes aportes comunitarios que había logrado el hombre en aquellos tiempos. El aporte más grande es la estabilización de las normas de acción en el sentido del derecho y del delito. Ella surge sobre el trasfondo de una inestabilidad fundamental del ser humano, única en el ámbito de la naturaleza. Su expresión más terrible es el fenómeno de la guerra, que interesa especialmente a nuestra actual etnología y prehistoria. Es, según parece, la invención más propia de este ser trastocado que llamamos hombre y parece revelar una contradicción de la naturaleza consigo misma, al haber producido un ser que pueda volverse contra sí mismo en grado tal que planificada y organizadamente ataca, elimina o destruye a sus propios congéneres.

No hay que perder de vista esta tensión de lo humano —entre el culto de los muertos, el cultivo del derecho y la

guerra— si se quiere comprender el verdadero sentido de la praxis humana. No se agota en la adecuación colectivo-funcional a las más naturales condiciones de vida, tal como lo encontramos en los animales que se organizan en estados; la sociedad humana se organiza ella misma teniendo en cuenta un orden vital común, de manera tal que cada individuo lo reconoce como común (y considera como delito su violación). Es precisamente la superabundancia de lo que es necesario para la vida lo que caracteriza a su actuar como humano.

En verdad, se ha comenzado también a reconocer que para otras creaciones de la naturaleza, tanto plantas como animales, el esquema teleológico racional de la naturaleza ahorrativa, que no hace nada «en vano», es demasiado estrecho. Pero allí donde el comportamiento conoce una finalidad consciente, en la cual uno se entiende de manera humano-racional porque comprende la finalidad de los medios para fines comunes deseados, el ámbito de todo aquello que va más allá de la utilidad y de la finalidad obtiene una característica propia. Lo llamamos «bello», en el mismo sentido en que los griegos decían *kalon;* esta palabra denotaba no sólo las creaciones del arte y del culto, que están más allá de lo necesario, sino que abarcaba todo aquello con respecto a lo cual uno no tiene ningún inconveniente en calificarlo como deseable sin que sea capaz o requiera una justificación de su deseabilidad bajo puntos de vista de su funcionalidad. A esto llamaban los griegos *theoria*: estar-entregado a algo que, en su poderosa presencia, se ofrece a todos en conjunto y que está caracterizado por que, a diferencia de lo que sucede con todos los demás bienes, no se reduce mediante la partición y, por lo tanto, no es codiciado de la misma manera que todos los otros bienes, sino que gana con la participación. Este es, en última instancia, el nacimiento del concepto de razón: cuanto más algo se presenta para todos como convincentemente deseable, tanto más tienen libertad los hombres en sentido positivo, es decir, verdadera identidad con lo que es común.

Pero, ¿qué tienen que hacer aquí estas viejas historias y cómo se presenta la realidad en la que actualmente nos encontramos? ¿En dónde tenemos una transfiguración de este tipo

en la comunidad de las formas de vida de nuestra sociedad? ¿Y ha existido alguna vez? ¿Qué sucedía en aquellos tiempos, con todo lo terrible de la esclavitud? ¿Y no surge acaso de la necesidad de la división del trabajo y de la necesaria diferencia de las necesidades y de su satisfacción, una inevitable limitación de esta comunidad, que no se mostraba en la relación «espontánea» de dominación y servicio? ¿No responde a la naturaleza de las cosas el que esta relación se invierta en la relación de dominación y servidumbre?

Los más reflexivos de los críticos de nuestra sociedad se refieren a esto aduciendo una sospecha de ideología. A pesar de toda la supuesta comunidad, ¿no se trata aquí de intereses de dominación que se han impuesto con declarada violencia y, en nombre de la libertad, la han proclamado como constitución de la libertad? Los neomarxistas llaman a esto comunicación distorsionada. También el lenguaje, que representa lo verdaderamente común y comunicativo, estaría desformado por los intereses de dominación. Esta no-identidad, este no-entenderse, es proclamado como objetivo de la reflexión emancipadora, es decir, de la Ilustración más perfecta, en la que lo que es comulgado lingüísticamente como mundo común ha de ser eliminado para poder llegar a la recuperación de la identidad. La reflexión emancipatoria ha de proporcionar esto haciéndolo consciente y, al hacerlo, superar aquello que, en tanto elemento de separación y de bloqueo impide el verdadero flujo de comunicación de una sociedad hacia lo común. Esta es la pretensión de la crítica de la ideología.

Como modelo de aquello que promete realizar se hace siempre referencia en este caso al psicoanálisis, es decir, a la superación psicoanalítica de este tipo de pérdida de identidad.

Pero también la crítica de la ideología pretende que esto puede realizarse igualmente en el Estado y en la sociedad. Mediante la reflexión, mediante el perfeccionamiento de la Ilustración, en el diálogo no violento, se eliminan las represiones y las deformaciones sociales con el objetivo, tal como lo formula, por ejemplo, Habermas, de lograr la competencia comunicativa a fin de que uno pueda estar nuevamente en condiciones, más allá de todas las diferencias, de comunicarse, de

hablar con los demás y, mediante la intelección, sea posible llegar a ponerse de acuerdo.

Desde luego, el modelo del psicoanálisis no llega tan lejos como pretende la crítica de la ideología. El modelo del psicoanálisis apunta al reestablecimiento de lo que ha sido perturbado en una sociedad existente y vinculada comunicativamente. Esto se muestra en el hecho de que el psicoanálisis presupone la intelección de la enfermedad por parte del paciente. Nunca tendrá éxito un tratamiento psicoanalítico si el paciente elige este camino a disgusto y en contra de su voluntad, sin saberse realmente en una situación de desamparo. Por lo tanto, el modelo tiene fuerza sustentadora sólo en la medida en que se trate del reestablecimiento de condiciones perturbadas de la comunicación en una comunidad.

Esto tiene, según me parece, un lado positivo y otro negativo; por lo pronto yo sólo diría: el trabajo de crítica ideológica tiene una estructura dialéctica, está referido a determinadas condiciones sociales con respecto a las cuales interviene corrigiéndolas o eliminándolas. Forma parte pues del mismo proceso social que critica. Este es un presupuesto ineliminable que no puede ser reemplazado por ninguna pretensión científica. Esto vale también, en última instancia, para el psicoanálisis. Por más que en la terapia psicoanalítica pueda haber siempre una capacidad técnico-científica, siempre está también presente un elemento de auténtica praxis. Aquí no se «hace» o se fabrica algo mediante construcción; tampoco la biografía del paciente. Las propuestas constructivas del terapeuta deben ser aceptadas a través de la propia reflexión del paciente. Esto va más allá de cualquier proceso técnico en la medida en que el paciente, en toda su constitución social y anímica, es colocado en situación de trabajar libre y espontáneamente en su propia curación.

También la utopía contiene una referencia indirecta al concepto auténtico de praxis. Hay algo que es perfectamente claro: utopía es con concepto dialéctico. Utopía no es un esbozo de objetivos de acción. Lo característico de la utopía es más bien que precisamente no conduce hasta el momento de la acción, «al poner manos a la obra aquí y ahora». Esto es precisamente

lo que no sucede. Una utopía está definida por ser (como la he llamado alguna vez) una forma de la mordacidad desde la lejanía. No es primeramente un proyecto de acción sino crítica del presente. Esto puede aprenderse ya en los griegos. Ellos lo enseñaron. Lo que Platón expone, por ejemplo, en su *Politeia,* en sus *Leyes,* lo que conocemos de los testimonios del género literario de la utopía en los griegos, en virtud de otras huellas o de lo que nosotros sabemos, está caracterizado por el hecho de que, a través de una imagen distorcionada, a veces hasta lo grotesco, proporciona una intelección del presente y de sus debilidades. Basta pensar, por ejemplo, en el papel que juega en la *Politeia* de Platón la comunidad de hijos y mujeres, un invento provocador con el cual Platón, hace una referencia muy clara a la función retardataria de las dinastías familiares en la polis griega. Me parece ingenuo pretender suavizar el carácter utópico de los escritos platónicos diciendo: pero algo de lo propuesto podría llegar a realizarse. Y hasta debería realizarse todo, sólo que no a través del orden coactivo que Platón prescribe. Más bien lo que hay que realizar es una auténtica solidaridad, una auténtica comunidad. La quintaesencia de su conocimiento era que sólo la amistad consigo mismo es la que hace posible la amistad con los demás. Sería una larga historia, tal como Paltón lo mostrara en su vida política práctica como asesor de aquel desgraciado aventurero siciliano y acerca de lo cual estamos tan bien informados a través de sus cartas, especialmente la 7ª. La utopía platónica ha de servir aquí solamente para poner claramente de manifiesto una distinción conceptual: la distinción entre desear y elegir. El deseo está definido por dejar pendiente la mediación con lo factible. Esto es, en verdad, desear. Con esto no se dice nada en contra del desear. Más aún, creo que Ortega y Gasset tiene razón cuando dice: La técnica habrá de sucumbir por falta de fantasía, por no tener la fuerza de desear.

Es propio de la capacidad creadora del hombre el inventar deseos y el buscar luego las vías para su satisfacción. Pero esto no cambia en nada el hecho de que el desear no es querer, no es praxis. A la praxis pertenece el elegir, el decidirse en favor de algo y en contra de algo; aquí influye una reflexión práctica

que en alto grado es dialéctica. Cuando quiero algo, interviene una reflexión mediante la cual me represento ante los ojos su obtenibilidad, a través de un proceso analítico: si quiero esto o aquello, entonces debo tener esto o aquello, si quiero tener esto o aquello entonces debo tener esto o aquello... y así vuelvo finalmente a lo que tengo ante mí, a aquello a lo que puedo echar mano. En términos aristotélicos: La conclusión del silogismo práctico, de la reflexión práctica, es la decisión. Pero esta decisión y el camino todo de la reflexión de lo querido hasta el hacer es, al mismo tiempo, una concretización de lo querido. Pues la razón práctica no consiste únicamente en que uno considera como bueno un objetivo, reflexiona acerca de su alcanzabilidad y lleva a cabo lo factible. Aristóteles distingue expresamente entre la mera sagacidad que, con una habilidad extraordinaria, encuentra los medios adecuados para los fines propuestos, es decir, se maneja en todas partes «con» mentiras, engaños y persuaciones. Una perspicacia estafadora de este tipo no es una verdadera «razón práctica». A ella lo que le interesa es algo que se distingue de racionalidad técnica precisamente porque el fin mismo, lo «general» obtiene su determinación a través de lo individual. Esto lo sabemos a través de nuestra experiencia en algunos ámbitos de nuestra vida social. Lo sabemos, por ejemplo, a través de la jurisprudencia de todos los tiempos. Lo que la ley prescribe, lo que es el caso de la ley, está sólo determinado unívocamente en la cabeza de peligrosísimos formalistas. Aplicar el derecho significa pensar conjuntamente el caso y la ley de manera tal que el derecho propiamente dicho o el derecho se concrete. Por ello, a menudo la jurisprudencia, es decir, los fallos que se dictan, son más importantes en los sistemas jurídicos que la ley general de acuerdo con la cual son tomadas las decisiones; con toda razón, en la medida en que el sentido de algo general, de una norma, sólo puede ser justificado y determinado realmente en la concreción y a través de ella. Sólo así se cumple también el sentido práctico de la utopía. Tampoco ella es una directiva de acción sino una directiva de reflexión.

Estas son formas características de «praxis». Uno no «actúa» en el sentido de que uno realiza planes de acuerdo con el

propio arbitrio sino que tiene que actuar con los demás y codeterminar los asuntos comunes a través de su actuar.

Por lo tanto, la praxis no se basa ciertamente sólo en una abstracta conciencia de la norma. La praxis está siempre ya concretamente motivada, está preconcebida; pero también se recurre a ella como crítica a los preconceptos. Siempre estamos dominados ya por convenciones. En toda cultura vale una serie de cosas que son tomadas como evidentes y que están totalmente excluidas de su propia conciencia, y aún en las mayores disoluciones de formas tradicionales, costumbres y usos, queda sólo oculta en la medida en la que lo que es común sigue condicionado todo. Esto está básicamente reconocido por la teoría hegeliana de la negación definida, pero me parece una intelección muy importante, en gran parte encubierta en nuestra época debido al historicismo y a toda suerte de teoremas relativistas. Quizás uno podría preguntarse: ¿es suficiente esta comunidad residual, sobre la cual el Estado y la sociedad pueden existir, por ejemplo, cuando ante un tribunal un testigo dice la verdad porque respeta el orden jurídico, aún cuando ya no se sienta ligado por ningún juramento sancionado religiosamente?, etc. Si esto es todo lo que uno puede hacer conciente a través de la reflexión sobre la «praxis», ¿no es acaso demasiado poco? Pero quizás ésta sea una perspectiva demasiado negativa. ¿No es quizá la obligatoriedad de la praxis, y con ello la eficacia de la razón práctica «en la praxis», mucho más amplia de lo que sostiene la teoría? En verdad, las cosas parecen ser de tal manera como si nosotros, en nuestro sistema económico-social, lográramos una racionalización de todas las relaciones vitales que siguen una coacción objetiva inmanente de manera tal que siempre seguimos inventando, aumentando cada vez más nuestra actividad técnica sin que podamos saber cómo podremos salir de este círculo diabólico. Alguna gente perspicaz considera que esto representa la línea de la muerte hacia la cual la humanidad avanza. Pero también hay otras experiencias comunes en esta sociedad atomizada, ansiosa de ganancia, en la que los límites del poder hacer están al alcance del conocimiento de todos. Basta recordar, por ejemplo, el temor genético, la ola de susto que recorrió el mundo

cuando el coloquio de CIBA, en el que se expusieron las posibilidades del cultivo en el campo genético, fue conocido por la opinión pública. ¿Se trataba aquí de una conciencia ética? ¿O por qué había que asustarse al saber que por vía genética era posible crear una especie de superhombre y que esta sociedad podía ser transformada en una existencia de abejas obreras? O tomemos otro fenómeno, el de los lavados de cerebro. Me acuerdo de los comienzos de los años 50, cuando los procesos stalinistas de lavado de cerebro fueron considerados por la conciencia general como una especie de terror lejano y para explicar esta transformación en la conciencia se invocaba el uso de drogas o de otras manipulaciones.

Hoy sospechamos con total consternación que la tendencia universal al conformismo, que en nuestro mundo se manifiesta al igual que en toda sociedad humana, parece ser la causa natural, pero desde luego terrible, de la posibilidad de transformar e invertir convicciones profundamente enraizadas. Ante un poder-hacer de este tipo nos apartamos también aquí no sin cierto temor. O tomemos un tercer ejemplo: la democracia. ¿Qué democracia es ésta que depende de los rasgos fotogénicos de los candidatos a la presidencia? Aún cuando pueda concederse que nadie llega a presidente por el simple hecho de ser fotogénico, el hecho de que esta característica pueda ser una condición sin la cual no se llega a la presidencia, nos plantea la pregunta de si ésta es la auténtica realización del sentido práctico-político de la democracia. O tomemos un último terrible problema de nuestro mundo técnico: la prolongación de la agonía. Es una enorme imposición al médico de hoy el exigirle que, en contra de su juramento hipocrático, «deje» morir. El médico puede prolongar sin fin y sin sentido una función vegetativa del organismo que sólo está apoyada mecánicamente. Pero en algún momento tiene que tener el coraje par poder decir ¡basta! sobre la base de muchas consultas con médicos responsables que asumen esta torturante responsabilidad.

Pero, detrás de todos estos ejemplos se encuentra una experiencia más general que apela a nuestra razón práctica al hacer concientes los límites de nuestra racionalidad técnica: la crisis ecológica. Esta crisis reside en el hecho de que un creci-

miento potencial de nuestra economía y nuestra técnica, si seguimos la vía en que actualmente nos encontramos, provocará en un tiempo no muy lejano, la imposibilidad de la vida en este planeta.

Según todos los expertos en estos asuntos, esto es tan seguro como el choque calculado con un gran cuerpo celeste que podría conducir al fin cósmico de este planeta como ámbito vital. Ahora bien, debemos a la ciencia, y a ella le debemos aún mucho más, el haber logrado esta intelección fundamental. En última instancia, ya no vivimos en la época de la mecánica con su gigantesco brazo estirado sino en la época de los sistemas reglados, de la cibernética, del autocontrol de los sistemas. A través del esclarecimiento científico de nuestro tiempo, comenzamos a aprender que existen condiciones y situaciones de equilibrio cuya conservación importa. Esta intelección está por ahora limitada a aspectos parciales y reducidos de nuestra existencia y no se ha convertido aún en modelo rector de nuestra experiencia del mundo, pero lo que ya aquí se anuncia es, en todo caso, algo más que un problema técnico.

Al final, el destino de todos es el cierre de la fábrica de la tierra. Quizás esta conciencia comienza a imponerse lentamente a través de las vías de la política. Aquí no hay que engañarse: Es verdad que Nixon tenía ciertas razones de política interna para transformar en un determinado momento la crisis ecológica en instrumento de lucha y probablemente no hubiera actuado así si no hubiese tenido aquellas razones. Pero esto no importa; la astucia de la razón recorre caminos torcidos. Sea como sea, de esta manera, los pueblos industriales tomaron conciencia del problema.

Desde luego, sé perfectamente que no es mucho lo que pueden hacer los pueblos de los países industriales, especialmente los de un bloque económico si no cuentan con la colaboración de los demás países industriales. Y yo mismo he experimentado, en algunos casos, hasta qué punto es una tarea de éxito imposible tratar de convencer a los países subdesarrollados de las terribles consecuencias de una técnica superdesarrollada.

Estamos aún muy lejos de haber alcanzado una conciencia común en el sentido de que lo que aquí está en juego es el

destino de todos sobre esta tierra y que nadie puede sobrevivir, al igual que lo que sucede con la insensata utilización de armas de destrucción atómicas, si la humanidad, a lo largo de quizá muchas y muchas crisis y de muchas experiencias dolorosas no logra encontrar —por necesidad— una nueva solidaridad. Nadie sabe cuánto es el tiempo que aún nos queda. Pero quizás es saludable recordar el principio: nunca es demasiado tarde para la razón. Tampoco hay que creer nunca en los cálculos temporales de los profetas de las crisis. Estos cálculos dependen de demasiadas incógnitas como para que uno pueda esperar afirmaciones dignas de crédito y cuando a veces uno se siente oprimido bajo la presión de informaciones demasiado pesimistas, uno puede consolarse recordando lo que sucedió en la época inmediatamente posterior al invento del ferrocarril. En aquel momento, los psiquiatras, los médicos, etc., coincidían en predecir que con las sacudidas asesinas del nuevo medio de transporte se destrozaría la salud anímica de la humanidad. Si eso hubiera sido cierto, hace ya tiempo que todos estaríamos locos. Quizá tengamos todavía algo de tiempo.

Quizás alguien considere que esto es un triste consuelo. Pero yo no pienso que esto sea lo único; es tan sólo lo primero, es decir, una primera conciencia de solidaridad. Ciertamente por necesidad. Pero, ¿es ello una objeción? ¿No es esto más bien la demostración de un fundamentum in re? También una solidaridad por necesidad puede poner de manifiesto otras solidaridades.

Así como en el superexcitado proceso de progreso de nuestra civilización técnica estamos ciegos para los elementos estables a inmutables de nuestra convivencia social, así también con el despertar de una conciencia de solidaridad podría surgir una humanidad que lentamente comenzara a entenderse como humanidad, es decir, a entender, que está recíprocamente vinculada tanto en lo que respecta a su florecimiento como a su decadencia y que tiene que solucionar el problema de su vida sobre este planeta. Y aquí naturalmente yo tengo fe en que la futura sociedad de la humanidad puede experimentar una nueva solidaridad: veo ciertos rasgos del mundo latino que con una asombrosa capacidad de resistencia se defiende en contra del afán

industrial de ganancias, una alegría de la vida natural que encontramos en los países del sur como una especie de demostración de la existencia de un centro más estable de felicidad y de capacidad de goce del hombre. Yo me pregunto si en las grandes culturas extranjeras que ahora son poco a poco recubiertas técnicamente por la civilización europeo-americana, es decir, China, Japón e India, sobre todo, no siguen superviviendo, bajo el manto europeo y el «job» americano, algo de la tradición religiosa y social de su cultura milenaria que quizás en la actual situación de necesidad pueda despertar la conciencia de nuevas solidaridades conjuntas y obligatorias, que hagan hablar a la razón práctica.

Y, por último, creo también que la sociedad burguesa puede prestar una colaboración. No me refiero aquí a una colaboración en el sentido de la dominación de una clase social y sus ideales estamentales. Lo que pueda pasar a la futura civilización mundial a través de la sociedad burguesa como herencia cultural de Occidente puede ser que hoy se manifieste en formas más o menos burguesas o pequeñoburguesas de goce y en formas de compensación de una realidad opresora. Pero la astucia de la razón sigue caminos torcidos. Podría ser que de aquello que nos ha quedado impreso de la larga historia antigua y cristiana como modelo de humanidad siga viviendo y pueda volver a la autoconciencia, mucho más de lo que hoy creemos. Y así, como una especie de respuesta a la pregunta: ¿qué es praxis? quisiera decir sucintamente: praxis es comportarse y actuar con solidaridad. Pero la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social. Hay una frase de Heráclito, el filósofo «que llora»: el logos es común a todos, pero los hombres se comportan como si cada uno tuviera su razón privada. ¿Tiene que seguir siendo esto así?

HERMENEUTICA COMO FILOSOFIA PRACTICA

La hermenéutica es una vieja cuestión. Pero, desde hace unos 15 años aproximadamente, ha cobrado nueva actualidad. Si queremos apreciar esta actualidad y comprender la importancia de la hermenéutica con respecto a los problemas centrales de la filosofía y la teología, tenemos que considerar el trasfondo histórico sobre el cual surge con nueva actualidad el problema hermenéutico. Esto significa que tenemos que considerar la manera como la hermenéutica se ha ido extendiendo, de un campo de aplicación especial y ocasional, a la amplia región de los planteamientos filosóficos.

Se entiende por hermenéutca la teoría o el arte de la interpretación. La expresión usual alemana en el siglo XVIII: «*Kunstlehre*» (= «teoría del arte») es en realidad una traducción de la palabra griega «*techne*» y sitúa a la hermenéutica junto con aquellas «artes» tales como la gramática, la retórica y la dialéctica. Sin embargo, la expresión «teoría del arte» se refiere, en verdad, a una tradición educativa diferente a la del último período de la Antigüedad, es decir, a una tradición que viene de más lejos y que hoy prácticamente carece de vida, tal cual es la filosofía aristotélica. En ella existía una llamada filosofía práctica (sive politica) que perviviera hasta fines del siglo XVIII. Ella constituía el marco sistemático de todas las «artes», en la medida en que todas ellas estaban al servicio de la «polis».

Para situarnos en el centro de estos problemas, tenemos que someter a una reflexión conceptual a los conceptos que se esconden en estas denominaciones. Está, por lo pronto, la misma palabra «filosofía». En el siglo XVIII, no tenía el sentido exclusivo que a ella vinculamos cuando distinguimos a la

filosofía de la ciencia y, en todo caso, insistimos en que también es una ciencia, más aún, la reina de las ciencias. Filosofía no significa otra cosa que «ciencia». Pero por «ciencia» no se entendía en aquella época únicamente la investigación que está basada en el concepto moderno de método, es decir, que maneja la matemática y la medición, sino que también se incluía bajo este término a todos los conocimientos objetivos y a los conocimientos de la verdad, en la medida en que no fueran adquiridos a través del proceso anónimo del trabajo empírico-científico. Así, en la expresión aristotélica «filosofía práctica», con la palabra «filosofía» se hace referencia también a «ciencia» en aquel sentido general, en tanto un saber que trabaja con pruebas y que posibilita la teoría, pero en el sentido de la ciencia que para los griegos era el modelo del conocimiento teórico (ἐπιστήμη): la matemática. Esta ciencia se llama «práctica» para subrayar claramente su oposición con la filosofía teórica, que abarcaba la «física», es decir, el saber de la naturaleza, la «matemática» y la «teología» (o ciencia primera, es decir, metafísica). Como el hombre es un ser político, la ciencia política pertenecía a la filosofía práctica en tanto su ciencia suprema, que hasta adentrado el siglo XIX, fue cultivada como la llamada «política clásica». La oposición moderna entre teoría y praxis se presenta sobre este trasfondo como algo extraña. Pues, en última instancia, la oposición clásica era una oposición del saber y no una oposición entre ciencia y aplicación de la ciencia.

A esto se debe, al mismo tiempo, el hecho de que el concepto originario de praxis estuviera estructurado de otra manera. Para poderlo aprehender y entender el sentido de la tradición de la filosofía práctica, hay que extraerlo totalmente de la relación de oposición con la «ciencia». Aquí ni siquiera es decisiva la oposición con respecto a la «teoría» que ciertamente se encuentra en la división aristotélica de las ciencias, tal como lo demuestra la bella frase de Aristóteles según la cual son «activos» en grado sumo sólo aquellos que están definidos por su rendimiento de pensamiento. (Pol. 1325 b 21 y ss.). La teoría es ella misma una praxis (πρᾶξισ τις).

Pero esto suena ante los oídos modernos como un sofisma

porque para nosotros el significado de praxis está definido por la aplicación de la teoría y la ciencia, con todas las connotaciones heredadas de «praxis» que presentan a la aplicación de la teoría pura como algo impuro, a medias, como acomodo o compromiso. En sí esto es perfectamente correcto y especialmente Platón subrayó permanentemente esta oposición en sus escritos políticos. La separación insuperable que existe entre el orden ideal puro y el mundo turbio y mezclado de los sentidos, y que domina la teoría platónica de las ideas, no es, sin embargo, idéntica a la relación entre teoría y praxis en el sentido griego. El campo conceptual en el que están localizados la palabra y el concepto praxis no está primariamente definido por la oposición a la «teoría» y en tanto aplicación de la teoría. «Praxis» formula más bien, como lo ha demostrado especialmente Joachim Ritter, la forma de comportamiento de los seres vivientes en su más amplia generalidad. La praxis en tanto lo viviente, está situada entre la actividad y el «encontrarse en un estado o situación». En tanto tal, no está limitada al hombre, que actúa exclusivamente por libre elección (prohairesis). Más bien praxis significa la realización de la vida (energeia) del ser viviente, a quien corresponde una «vida», una forma de vida, una vida que es llevada a cabo de una determinada manera (bios). También los animales tienen praxis y bios, es decir, una forma de vida.

Naturalmente, hay aquí una diferencia decisiva entre el animal y el hombre. La forma de vida del hombre no está determinada por la naturaleza de la misma manera que en el caso de los otros seres vivientes. Esto se expresa en el concepto de «prohaieresis» que sólo a él se aplica. Prohairesis significa anticipación y elección previa. Saber preferir lo uno sobre lo otro y elegir conscientemente entre las posibilidades es la única y especial característica que distingue al hombre. El concepto aristotélico de praxis adquiere un acento específico también en la medida en que es aplicado al status del ciudadano libre en la polis. Allí se da la praxis humana en el sentido más eminente de la palabra. Está caracterizada por la «prohairesis» del «bios». La libre decisión se orienta por los órdenes de preferencia rectores de la conducción de la vida, sea que se refiera al

placer o al poder, al honor o al conocimiento. Además, en la constitución política de la convivencia humana se encuentran aún otras distinciones de la conducción de la vida, entre hombre y mujer, anciano y niño, entre dependientes e independientes (lo que antes significaba principalmente la distinción entre esclavos y hombres libres). Todo esto es «praxis». Por lo tanto, praxis ya no es más lo natural de una forma de comportamiento, tal como sucede en los animales que están insertos en las características de la vida instintiva innata. Especialmente la Ilustración sofista insistía en que la «arete» del hombre en todos estos casos era diferente, aún cuando la «arete» toda, basada en el saber y en la elección, sólo se perfeccione en el estamento libre del ciudadano de la polis.

Como «praxis» incluye este amplio ámbito de significado, la delimitación más importante que este concepto experimenta en Aristóteles no es la de la ciencia teórica que se destaca como una especie de praxis suprema en el amplio campo de las posibilidades humanas de vida, sino la delimitación con respecto a la fabricación que se basa en el saber, la poiesis, que representa la base económica de la vida de la polis. Especialmente cuando no se trata de artes inferiores, «banales» sino de aquellas que un hombre libre, sin descalificación puede realizar, este saber y poder hacer pertenece a su «praxis», sin ser por ello «saber práctico» en sentido práctico-político. Así, la filosofía práctica está definida por la delimitación que existe entre el saber práctico de quien elige libremente y la capacidad aprendida del especialista, que Aristóteles llama «techne». La filosofía práctica no tiene nada que ver con las artes artesanales aprendibles y con las habilidades, por más esencial que la parte de estas capacidades humanas sea para vida en común de los hombres, sino con aquello que corresponde a todo ciudadano y que constituye su «arete». Por ello, la filosofía práctica tiene que despertar la conciencia de que al hombre le corresponde, como característica propia, el poseer prohairesis, sea como formación de las actitudes básicas humanas de este tipo del preferir, que tiene el carácter de la «arete», sea como la inteligencia de la reflexión y de la búsqueda de consejo que dirig todo actuar. En todo caso, la filosofía práctica tiene tam-

bién que responder, a partir de su conocimiento, por el punto de vista en virtud del cual algo debe ser preferido, es decir, la referencia al bien. Pero como, por su propia esencia, el saber que dirige el actuar, es promovido por la situación concreta en la que hay que elegir lo que debe hacerse sin que una techne aprendida y dominada pueda ahorrar la propia reflexión y decisión, la ciencia práctica que está dirigida a este saber práctico no es ni ciencia teórica al estilo de la matemática ni conocimiento especializado en el sentido del dominio aprendido de procesos de trabajo, es decir «poiesis», sino una ciencia de un tipo particular. Tiene que surgir ella misma de la praxis y volverse nuevamente sobre la praxis con todas las generalidades típicas cuya conciencia despierta. En realidad, es esto lo que confiere el carácter específico de la ética y la política aristotélicas. No se trata únicamente de que su objeto sean situaciones y formas de comportamiento siempre cambiantes, que naturalmente uno puede elevar al conocimiento sólo en su regularidad y carácter promedio. Viceversa, este saber enseñable de estructuras típicas tiene el carácter de conocimiento real sólo en virtud de que —al igual que lo que sucede siempre con la techne, con la teoría del arte— puede ser siempre traducido en la praxis. La filosofía práctica es ciertamente también «ciencia», es decir, un saber en general que, en tanto tal, es enseñable; pero es una ciencia sujeta a condiciones. Exige tanto por parte del que aprende como por parte del que enseña la misma indisoluble referencia a la praxis. En este sentido, se encuentra próxima al saber especializado de la techne; pero lo que la separa fundamentalmente de ésta es que se plantea también la cuestión acerca de lo bueno, por ejemplo, acerca de la mejor forma de vida o acerca de la mejor constitución política y no sólo, como la techne, domina una habilidad cuya tarea le está impuesta por otra instancia: por la finalidad que debe cumplir lo que ha de fabricarse.

Esto vale también para la hermenéutica. Como teoría de la interpretación, no es simplemente una teoría. Muy claramente, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación

sirva y promueva de manera inmediata la praxis, mientras que, por ejemplo, una teoría de la lógica tiene una aspiración más alta que la de promover el pensamiento lógico o la teoría de los números y, con ello, promover el cálculo. Por esta razón, la hermenéutica puede ser entendida en una primera aproximación como «teoría del arte», al igual que también, por ejemplo, la retórica. De manera similar a lo que sucede en la retórica, la hermenéutica puede designar una capacidad natural del hombre, es decir, la capacidad de un contacto comprensivo con los hombres. Así, Johann Peter Hebel puede decir en una carta a su amigo Hitzig, refiriéndose a un teólogo que él «tiene y ejercita la más bella de todas las hermenéuticas, en el sentido de comprender las debilidades humanas e interpretarlas humanamente».

Así, la hermenéutica antigua era, en primer lugar, un elemento práctico de la actividad del comprender y del interpretar mismo y, a menudo, no era tanto un tratado teórico —que en la Antigüedad se llamaba precisamente «techne»— cuanto un libro auxiliar práctico. Los libros que llevaban el título de «hermenéutica» tenían, la mayoría de las veces, un carácter puramente pragmático-ocasional y ayudaban a la comprensión de textos difíciles mediante la aclaración de los pasajes que ofrecían dificultades de comprensión. Pero precisamente en los campos en donde los textos difíciles tenían que ser entendidos e interpretados fue donde se desarrolló primeramente también la reflexión acerca de la esencia de este quehacer y, con ello, surgió algo así como una hermenéutica en el sentido actual. Esto sucedió principalmente en el campo de la teología.

Allí se encuentra algo sumamente importante y fundamental, por ejemplo, en «De doctrina cristiana» de San Agustín. Especialmente cuando trata de precisar su posición con respecto al Antiguo Testamento, San Agustín se ve obligado a llevar a cabo una reflexión que tenía el sentido de una «comprensión» y que obligaba a precisar la pretensión dogmática de sus textos. Constituía una tarea teológica analizar por qué el Antiguo Testamento no constituía en todo su contenido un reflejo inmediato o una prefiguración tipológica del mensaje de Redención cristiano. Algunas cosas que contradecían la

teoría ética cristiana, tal como la poligamia de los patriarcas, ya no podían ser salvadas mediante una interpretación alegórica y obligaban, por lo tanto, a una interpretación histórica simple y llana que recurría a las extrañas y lejanas costumbres de los pueblos nómades —una diferenciación esencial por lo que respecta al *scopus* de la interpretación. De manera similar a lo que sucedió con el Antiguo Testamento en relación con el Cristianismo primitivo, en la época de la Reforma, todas las Sagradas Escrituras fueron objeto de un nuevo esfuerzo hermenéutico y dieron motivo a la reflexión hermenéutica. Había que superar en todas partes el método alegorizante de la interpretación dogmática de las Escrituras, que dominaba en la teología romana y que imponía la tradición dogmática por encima del sentido de las Escrituras, en beneficio de la «Palabra de Dios». Pero resultó que el nuevo lema de la «sola scriptura» fue, a su vez, un difícil principio de interpretación. También la exégesis protestante se vio obligada, por más que combatiera el carácter dogmático de la interpretación católica de la Biblia, a construir un cierto canon dogmático, es decir, a reflexionar acerca de los resultados dogmáticos que resultaban de su nueva forma de lectura de las Sagradas Escrituras en los idiomas originarios. Así, el nuevo principio «sacra scriptura sui ipsius interpres» se convirtió en el origen de la nueva teología hermenéutica; pero lo que así se formó no fue simplemente una teoría del arte sino que abarcaba, al mismo tiempo, una teoría de la fe.

Otro campo que resultó necesariamente de la reflexión acerca de la interpretación de textos, no sólo por razones de las dificultades de la praxis hermenéutica sino por la importancia objetiva de estos textos, fue el de la jurisprudencia. Aquí se trataba siempre, por lo pronto, de cuestiones jurídicas eminentemente prácticas, que resultaban de la interpretación de los textos legales y de su aplicación a los asuntos litigiosos. la vinculación entre la generalidad de la ley y la materia concreta de caso sometido ante los tribunales de justicia constituye un momento integral de todo el arte del derecho y toda la ciencia del derecho. Pero estas dificultades aumentan especialmente cuando los textos legales no son la condensación inme-

diata de la experiencia jurídica, que procede de la realidad social de la vida, sino que representan una herencia histórica que ha sido tomada de una realidad histórico-social diferente. Un ordenamiento anticuado, que se ha vuelto obsoleto, ha sido siempre causa de dificultades jurídicas que reclaman, para una interpretación sensata, la adecuación a la realidad. Este momento hermenéutico general de toda aplicación del derecho se potencializa en los casos en los que hablamos de recepción, especialmente de la recepción del derecho romano en la Europa moderna. Cualquiera que sea la forma cómo se evalúe este proceso de recepción y por más necesaria que sea una desmitologización de prejuicios románticos, el proceso de cientifización de la jurisprudencia, que se inicia con la recepción al norte de los Alpes del arte jurídico romano-itálico, estimuló, en virtud de las especiales condiciones históricas de la época moderna, los ejercicios hermenéuticos y la reflexión teórica, también en este campo. Así por ejemplo, la posición de excepción del emperador en el derecho justinianeo (*lege solitus*) había sido discutida desde los tiempos antiguos y constituía, dadas las diferentes condiciones de la Epoca Moderna, un permanente acicate hermenéutico. La idea del derecho contiene la idea de la igualdad jurídica. Si el soberano no está sometido a la ley sino que puede decidir libremente acerca de su aplicación, queda entonces obviamente destruido el fundamento de toda hermenéutica. Aquí también se muestra que la interpretación correcta de las leyes no es una simple teoría del arte, una especie de técnica lógica de la subsunción bajo parágrafos, sino una concreción práctica de la idea del derecho. El arte de los juristas es también cultivo del derecho.

Pero también surgió una tensión no menor en otra dirección completamente distinta, para cuya superación fue necesario recurrir a la hermenéutica. Esto se produjo cuando, con la nueva irrupción del Humanismo, hubo que asimilar nuevamente a los grandes clásicos latinos y griegos como modelos de toda cultura humana superior. La vuelta al latín clásico, que especialmente en virtud de su estilística superior, en comparación con el latín escolástico, constituía un novum algo exigente, pero, sobre todo, la vuelta al griego —y en el caso del

Antiguo Testamento, al hebreo— exigía no sólo una variada ayuda hermenéutica práctica para la gramática, el vocabulario y el conocimiento de los datos de la realidad, que se condensaría en una serie de libros auxiliares llamados «hermenéutica». Los clásicos requerían, además, un modelo específico que ponía en tela de juicio la autoconciencia de la Epoca Moderna. Así la famosa «querelle des anciens et des modernes» es, a su vez, un antecedente histórico de la hermenéutica desde el momento en que despertó una reflexión hermenéutica acerca de los ideales del Humanismo. Cuando recientemente (y con razón), se ha considerado que esta «querelle» fue una preparación del despertar de la conciencia histórica, esto significa para la hermenéutica, por otra parte, que no sólo cultiva una capacidad de la comprensión, es decir, que no es una simple teoría del arte, sino que también tiene que responder por el carácter de modelo de aquéllo que ella comprende.

Por más que ello pueda contradecir la autocomprensión de la hermenéutica en tanto «teoría del arte», como se ve, ella es en todas sus direcciones algo más que una mera teoría del arte y se encuentra en las proximidades de la filosofía práctica. Participa por ello de aquella autoreferencia que es esencial para la filosofía práctica. Si, por ejemplo, la ética es una teoría de la vida recta, su concreción presupone, al mismo tiempo, un ethos viviente. También el arte de la comprensión de la tradición presupone, sea que se trate de libros sagrados, de textos jurídicos o de obras maestras ejemplares, no sólo su reconocimiento sino que siga elaborando productivamente la transmisión de aquellas obras. Naturalmente, la hermenéutica antigua no presentó ningún aspecto central dentro de la concepción del problema de la filosofía tradicional mientras se mantuvo limitada a «textos» normativos. En esta medida, está muy alejada de nuestro interés filosófico actual por la hermenéutica. Pero el problema de la hermenéutica penetró más fuertemente en la conciencia filosófica del problema cuando no sólo hubo que superar en ámbitos particulares una distancia de altura y una distancia de lejanía, como era el caso de los documentos religiosos, de los textos legales o de los clásicos en lenguas extranjeras, sino cuando el todo de la tradición histórica se

desplazó a una gran distancia; ello sucedió a raíz de la gran quiebra de la tradición que significó la Revolución Francesa, a consecuencia de la cual, la civilización europea se escindió en las culturas nacionales. La tradición común del mundo político cristiano de Europa, que por cierto siguió subsistiendo sobre el trasfondo de este nuevo desarrollo, al desaparecer su validez evidente, penetró de una manera nueva en la conciencia, como modelo elegido, como objetivo añorado de la nostalgia y, al final, como objeto del saber histórico. Esta fue la hora de una hermenéutica universal, a través de la cual había que explorar el universo del mundo histórico. Pues lo pasado en tanto tal se había vuelto extraño. Todo reencuentro con la antigua tradición dejó de ser una simple apropiación, que la recogía de una manera tan obvia como a lo antiguo, y que tuvo que superar los abismos que separaban el presente del pasado. De esta manera, el Romanticismo se convirtió en pionero de la conciencia histórica. Su lema era volver a las fuentes originarias y, con ello, situó en un terreno completamente nuevo nuestra imagen histórica del pasado. Surgió aquí una tarea profundamente hermenéutica. Cuando se reconoce que la propia perspectiva es completamente distinta de los puntos de vista de los autores y del sentido de los textos del pasado, es necesario realizar un esfuerzo propio para no malinterpretar el sentido de los antiguos textos y entenderlos realmente en su poder de convicción. La mera descripción de la estructura interna y de la coherencia de un texto dado y la simple reproducción de lo que el autor dice, no constituyen una auténtica comprensión. Hay que renovar su lenguaje y, además, hay que estar familiarizado con los asuntos acerca de los cuales hablan los textos. Desde luego, hay que incluir las reglas gramaticales, los medios estilísticos que subyacen a un texto, si se quiere realmente comprender lo que el autor ha querido decir en su texto; pero el punto central de toda comprensión se refiere a la relación objetiva que existe entre los enunciados del texto y nuestra propia comprensión del asunto.

Sin embargo, la época postromántica, en el desarrollo del procedimiento hermenéutico no satisfizo, en verdad, este punto principal.

A la experiencia de enajenación, que se manifestara en la conicencia histórica, se ofreció, por lo pronto, la autocomprensión que procedía de la tradición de la teoría del arte: el aprendizaje de la capacidad crítica en el manejo de los textos.

Para esta autocomprensión significó un poderoso apoyo la progresiva autoconciencia lógica de las ciencias inductivas. Por esta razón, se procuró seguir el gran modelo de las ciencias naturales y, al igual que en ellas, se consideró que el ideal consistía en eliminar todo presupuesto subjetivo. Así como para la investigación de la naturaleza el experimento que cualquiera puede comprobar, representa un fundamento de verificación, también en la interpretación de textos se procuró aplicar procedimientos susceptibles de ser sometidos al control de la prueba. El viejo procedimiento de la exégesis, especialmente la colección de casos paralelos, fue afinado desde el punto de vista histórico-crítico. La teoría hermenéutica del método, que tomó bajo su protección al interés romántico por la historia, fue sometida a una constante comparación con la metodología de las ciencias naturales. Sus objetos, los textos transmitidos, debían ser tratados de la misma manera que los datos de la observación en la investigación de la naturaleza. Pero, en verdad, los grandes historiadores, tales como Ranke o Droysen, no dejaron de darse cuenta de que una autocomprensión de este tipo por parte de la nueva filología crítica, que también correspondía a la separación de Schleiermacher entre una hermenéutica general y la dialéctica y a la distinción, en el ámbito teológico, entre la teoría del arte hermenéutico y la teoría de la fe, no estaba en condiciones de satisfacer los intereses de la historia ya que ello no respondía al pathos teológico que estaba vivo en su investigación crítica. No sin razón, se acercaron más a Fichte, a Humboldt y Hegel. Sin embargo, ni siquiera en Dilthey, quien conceptualizara la herencia de la Escuela romántica, se llegó a un reconocimiento básico de la vieja tradición de la filosofía práctica. Faltaba toda intelección en la conexión entre hermenéutica y filosofía práctica.

Y así sucedió que sólo cuando nuestra cultura en su totalidad se vio sometida a la duda y la crítica radicales, la hermenéutica se convirtió en un asunto de significación universal.

Esto tenía su convincente lógica interna. Basta sólo pensar en el radicalismo de la duda que se encuentra especialmente en Friedrich Nietzsche. Su creciente influencia en todos los ámbitos de nuestros fenómenos culturales logró una profundidad que no siempre suele ser comprendida en toda su importancia. Así, por ejemplo, no es posible entender el psicoanálisis sin la duda radical de Nietzsche con respecto a los testimonios de la autoconciencia humana: Nietzsche planteó la exigencia de dudar de una manera más fundamental y profunda que Descartes, quien consideraba que la autoconciencia era el último fundamento inconmovible de toda certeza. Las ilusiones de la autoconciencia, los ídolos del autoconocimiento, fueron el nuevo invento de Nietzsche y a partir de su penetrante influencia comienza lo moderno. Con ello alcanzó el concepto de «interpretación» un significado más profundo y más general. Interpretación no significa únicamente la aclaración de lo que en realidad quiere decir un texto difícil: La interpretación se transforma en una expresión del ir más allá de los fenómenos y datos manifiestos. No sólo la validez de los fenómenos de la conciencia y de la autoconciencia (tal era el caso del psicoanálisis), sino también la validez puramente teórica de la objetividad científica, que las ciencias pretendían poseer, fue sometida al cuestionamiento de la llamada crítica de la ideología, que pusiera en duda la neutralidad científica. La clara pretensión del marxismo consistía en sostener que las teorías de las ciencias reflejaban, con necesidad interna, los intereses de la clase social dominante y, especialmente, los intereses del empresariado y del capital. Por ello, una de las exigencias del marxismo, especialmente cuando se trataba de la comprensión de los fenómenos de la vida económica y social, consistía en requerir que se fuera más allá de la autointerpretación de la cultura burguesa, que invocaba la objetividad de la ciencia. Pero también, por lo demás, la carrera filosófica del concepto «interpretación» llevada a cabo en los últimos cien años, tiene su fundamento filosófico en la bien justificada desconfianza en contra de la conceptuación tradicional, cuyos conceptos no son tan evidentes y tan carentes de presupuestos como pretenden. La precomprensión que en ellos está implícita, condiciona de

una determinada manera los problemas de la filosofía. Toda nuestra vida cultural es un testimonio de la herencia ontológica más antigua de nuestro pensamiento, de la filosofía griega.

Ha sido el gran mérito de Heidegger el haber quebrado la evidencia con la cual los pensadores griegos utilizaban el concepto de ser, y haber mostrado especialmente la manera cómo el pensamiento moderno, bajo el dominio de este concepto de ser creó el nada claro concepto de conciencia, que representa el principio de la filosofía moderna. En su famosa conferencia «¿Qué es metafísica?» afirma que la metafísica tradicional precisamente no se planteó la cuestión acerca del ser, sino que, por el contrario, mantuvo encubierta esta cuestión al construir sobre el concepto del ente el ediicio de la metafísica. El sentido real de aquéllo acerca de lo cual inquiere la pregunta sobre la palabra «es». El sentido de la pregunta «¿Qué es metamente a partir del nuevo concepto de interpretación. Esto se vuelve más claro aún si uno analiza el título de la conferencia, palabra por palabra, y percibe al misterioso acento que recae sobre la palabra «es». El sentido de la pregunta «¿Qué es metafísica?» es preguntar qué es realmente metafísica y no qué es lo que quiere ser la metafísica y cómo se entiende a sí misma. ¿Qué significa que la cuestión de la filosofía se constituye como metafísica? ¿Cuál es el significado que tiene el hecho de que los pensadores griegos levantaran la cabeza, se liberaran de los lazos de la vida religiosa y mítica y se atrevieran a formular preguntas tales como ¿por qué es así? y ¿qué es? y ¿de dónde llega algo al ser? Sólo si uno entiende la cuestión «¿Qué es metafísica?» en el sentido de que uno pregunta qué es lo que se produjo con el comienzo del pensamiento metafísico, adquiere la cuestión heideggeriana la fuerza de su provocación y se desvela como un ejemplo del nuevo concepto de interpretación.

El nuevo concepto de interpretación, y consecuentemente el de la hermenéutica, que aquí aparece, supera obviamente los límites de una teoría hermenéutica, por más universalmente que ella sea entendida. En ella reside, al final, un concepto totalmente nuevo de comprensión y de autocomprensión. Es

bien interesante comprobar que la expresión «autocomprensión», que continuamente es utilizada en las actuales discusiones políticas y sociales y hasta en la literatura novelística, es en la actualidad realmente una expresión de moda. Las palabras son lemas. A menudo expresan una deficiencia o lo que debe ser. Una autocomprensión que se ha vuelto insegura trae como consecuencia que cada cual hable de ella. Pero la primera aparición de una palabra acuña su historia. La palabra autocomprensión (Selbstverständnis) fue utilizada por primera vez con un cierto acento terminológico por Johann Gottlieb Fichte. Como se sentía discípulo de Kant, pretendía al mismo tiempo con su «Teoría de la ciencia» proporcionar la única interpretación racional y auténtica de la filosofía kantiana. Lo que debe exigirse de un pensador es coherencia. Sólo en la coherencia radical del desarrollo de sus pensamientos puede un filósofo llegar a un auténtica autocomprensión. Pero, según Fichte, hay una única posibilidad de llegar a un acuerdo no contradictorio con su propio pensamiento: originar y fundamentar en la espontaneidad de la autoconciencia todo aquéllo que pretenda tener validez en nuestro pensamiento. Si se quisiera sostener que Kant, además de su teoría de la autoconciencia y de la deducción de los conceptos originarios del entendimiento, de las categorías, aceptaba también una «cosa en si», habría que sostener que no ha sido un pensador sino tan sólo «tres cuartos de cabeza» tal como lo dice Fichte con desdeñosa grosería. Pues según él, es evidente que todo lo que haya de valer como verdadero tiene que haber sido producido a través de la actividad. Naturalmente, con esto se refiere a una construcción espiritual; esto no tiene nada que ver con el absurdo concepto del silopsismo que ronda como un duende en las depresiones de la filosofía del siglo XIX. Construcción, producción, fabricación, son conceptos trascendentales que describen la espontaneidad interna de la autoconciencia y de su autodesarrollo. Sólo de esta manera podría darse una real autocomprensión del pensamiento.

En la actualidad es precisamente este concepto de autocomprensión el que se ha derrumbado. ¿No era en realidad una ambición híbrida sostener con Fichte y Hegel que toda la

suma de nuestro saber del mundo, nuestra «ciencia», podía ser alcanzada en una autocomprensión perfecta? El famoso título de la obra filosófica fundamental de Fichte es ya significativo de esta pretensión «Wissenschaftlehre»: «Teoría de la ciencia» no tiene nada que ver con lo que actualmente se llama «philosophy of science». «Wissenschaftslehre» significa más bien el saber autocomprensivo, la ciencia universal, que consiste en la derivación de todos los contenidos del mundo a partir de la autoconciencia. Caracteriza la nueva actitud básica de la filosofía y la nueva intelección que nos han proporcionado las experiencias de los últimos cien años, porque no sólo no es ya posible satisfacer este sentido de «ciencia», sino que también el sentido de «autocomprensión» no puede ser referido ya a una total autotransparencia, es decir, a la total presencia de nosotros mismos ante nosotros mismos. La autocomprensión está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente imposible. Si hay toda una dimensión del inconsciente que no está iluminada, si todas nuestras acciones, deseos, impulsos, decisiones y formas de comportamiento, y por lo tanto el todo de nuestra existencia humano-social, se remonta a la oscura y oculta dimensión de la totalidad de los impulsos inconscientes, si todas nuestras representaciones conscientes pueden ser sólo máscaras, pretextos, bajo los cuales nuestra energía vital o nuestro intereses sociales persiguen sus fines de manera inconsciente, si todas las intelecciones evidentes y patentes que poseemos están sujetas a tales dudas, entonces «autocomprensión» no puede significar una autotransparencia de nuestra existencia. Tenemos que renunciar a la ilusión de iluminar totalmente las oscuridades de nuestras motivaciones y de nuestras tendencias. Pero no podemos simplemente ignorar este nuevo ámbito de las experiencias humanas que se da en el inconsciente. Lo que aquí se presenta para la investigación metódica no es simplemente aquel campo de lo inconsciente que el psicoanalista penetra como médico; es también el mundo de los prejuicios sociales dominantes, que el marxismo pretende aclarar. Psicoanálisis y crítica de la ideología son formas de la Ilustración; y ambas invocan la misión emancipatoria de la Ilus-

tración que, tal como la formulara Kant, es «la salida de la autoculpable situación de minoridad». Sin embargo, me parece que si examinamos el alcance de estas nuevas intelecciones, tenemos que considerar críticamente cuáles son los presupuestos no sometidos a prueba, de tipo tradicional que en ellas siguen estando presentes. Tiene que parecerle a uno dudoso el que la ley de movimiento de la vida humana pueda realmente ser pensada con el concepto de progreso, del permanente transformar lo desconocido en lo conocido y que la cultura humana haya recorrido un camino en línea recta desde la mitología hasta la Ilustración. Cabe pensar aquí en otra concepción totalmente distinta, es decir, considerar que el movimiento de la existencia humana lleva en sí mismo una incesante tensión interna entre iluminación y encubrimiento. Hay que plantearse la cuestión de si no es quizás un prejuicio de los modernos el haber trasladado el concepto de progreso, que en realidad es constitutivo de la esencia de la investigación científica, al todo de la vida y de la cultura humanas. Hay que plantearse con toda seriedad la cuestión de saber si «progreso», tal como se da en el ámbito especial de la investigación científica, es conciliable con las condiciones de la existencia humana en su totalidad. ¿No es en última instancia, ambigua la concepción de una ilustración creciente y que se perfecciona en *sí* misma?

Hay que tener en cuenta este trasfondo filosófico y humano, esta duda fundamental en la legitimidad de la autoconciencia, si se quiere evaluar debidamente la significación, es decir, la tarea y los límites, que tiene aquéllo que hoy llamamos hermenéutica. En cierta manera, ya la palabra «hermenéutica» y la correspondiente palabra «interpretación» proporcionan una primera indicación. Pues en estas palabras se esconde una aguda distinción entre la pretensión de explicar completamente un hecho dado a través de su derivación a partir de todas sus condiciones, de calcularla a través de los datos de todas sus condiciones y de aprender a producirlo a través de realizaciones artificiales —tal es el bien conocido ideal de conocimiento de las ciencias naturales— y, por otra parte, el concepto de interpretación, con el cual siempre pre-

suponemos que tan sólo se trata de una aproximación, de sólo un intento, plausible y fecundo, pero claramente no definitivo.

Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca. La palabra interpretación hace pues referencia a la finitud del ser humano y a la finitud del conocimiento humano, es decir, que la experiencia de la interpretación contiene algo que no se daba en la autoconciencia anterior, cuando la hermenéutica era atribuida a ámbitos especiales y se la aplicaba como una técnica para la superación de las dificultades de los textos difíciles. En aquella época, la hermenéutica era comprensible como teoría del arte; hoy ya no lo es más.

En efecto, si suponemos que no existe en absoluto algo así como un texto totalmente dilucidable o un interés de explicación y comprensión de textos que pueda quedar totalmente satisfecho, quedan desplazadas todas las perspectivas con respecto al arte y la teoría de la interpretación. Pues entonces más importante que interpretar el claro contenido de un enunciado, es rastrear los intereses que nos guían. Una de las intelecciones fecundas de la moderna hermenéutica es que todo enunciado debe ser considerado como una respuesta a una pregunta y que la única vía para entender un enunciado consiste en obtener la pregunta desde la cual el enunciado es una respuesta. Esta cuestión previa tiene su propia dirección de sentido y no puede lograrse a partir de una trama de motivaciones situadas en segundo plano, sino recurriendo a otros contextos de sentido, que están abarcados por la pregunta y están esbozados en el enunciado.

Por lo tanto, una primera distinción que hay que realizar con respecto a la hermenéutica tradicional es el hecho de que la hermenéutica filosófica está más interesada en las preguntas que en las respuestas. O, mejor dicho, que interpreta los enunciados como respuestas a preguntas que hay que comprender. Pero ésto no es todo. ¿Dónde comienza nuestro esfuerzo por comprender? ¿Tenemos libertad de elección para ello? ¿Somos nosotros los que tenemos aquí libertad? ¿Es verdad que segui-

mos nuestra libre decisión cuando buscamos investigar o interpretar determinadas cosas? ¿Decisión libre? ¿Un esfuerzo no compartido, totalmente objetivo? Por lo menos el teólogo tendría aquí objeciones que formular y diría: «¡Oh, no! Nuestra comprensión de las Sagradas Escrituras no procede de nuestra libre elección. Requiere un acto de gracia. La Biblia no es un conjunto de enunciados que se ofrezca sin resistencia al sacrificio del análisis humano. No; el Evangelio se dirige a mí. No pretende ser un enunciado objetivo o un todo de enunciados objetivos, sino contener un mensaje especial para mí mismo». Pero creo que no son sólo los teólogos quienes tienen dudas con respecto a la concepción aquí presentada en el sentido de que cuando se interpretan textos transmitidos sólo se adoptan decisiones libres. Perseguimos más bien aquí determinados intereses y siempre será ello así; por lo tanto, tenemos que preguntarnos por qué un texto despierta nuestro interés. La respuesta no puede ser que este interés se debe a que el texto en cuestión nos proporciona una información sobre algún hecho. Por el contrario, tenemos que ir por detrás de este hecho para despertar nuestro interés por él o volvérnoslo consciente. Los hechos se encuentran en enunciados. Todos los enunciados son respuestas. Pero ésto no es todo. La pregunta con respecto a la cual todo enunciado es una respuesta está a su vez motivada; por lo tanto, en un cierto sentido, toda pregunta es igualmente una respuesta. Responde a un requerimiento. Sin una tensión interna entre nuestras expectativas de sentido y las concepciones ampliamente difundidas y sin un interés crítico en las opiniones dominates, o existiría ninguna pregunta.

Este primer paso del esfuerzo hermenéutico, especialmente la exigencia de remontarse a las preguntas motivantes cuando se trata de la comprensión de enunciados, no es un procedimiento que requiera una habilidad especial; por el contrario, forma parte de nuestra praxis general. Si tenemos que dar respuesta a una pregunta que no logramos entender correctamente, es decir, si no sabemos lo que el otro quiere saber, obviamente tenemos que procurar entender mejor el sentido de la pregunta. Sólo cuando he comprendido el sentido motivante de la pregunta puedo comenzar a buscar una respuesta. No

tiene nada de artificial la reflexión acerca de los presupuestos que se esconden en nuestras preguntas. Es en cambio muy artificial creer que los enunciados caen del cielo y que pueden ser sometidos a trabajo analítico sin tomar en consideración para nada por qué son dichos y de qué manera son respuestas a algo. Esta es la primera exigencia básica, de un alcance infinito, que se plantea a todo esfuerzo hermenéutico. No sólo en la filosofía o en la teología sino también en todo esfuerzo auténtico de investigación se requiere que uno elabore una conciencia de la situación hermenéutica. Este debe ser nuestro primer objetivo cuando nos acercamos a una pregunta. Para formularlo con palabras de nuestra experiencia trivial: Tenemos que comprender qué es lo que se esconde detrás de la pregunta que se plantea. Pero hacer conscientes los presupuestos ocultos no significa sólo y en primer lugar explicitar presupuestos inconscientes, en el sentido del psicoanálisis, sino que significa hacer conscientes presupuestos poco claros e implicaciones que se esconden en la pregunta que se formula.

La elaboración de la situación hermenéutica que interesa para la interpretación metódica, presenta algunas peculiaridades. La primera intelección rectora es que uno esté dispuesto a conceder la infinitud de esta tarea. Es una concepción inadmisible sostener que se puede obtener una dilucidación completa acerca de los propios motivos o intereses que están presentes en la pregunta. Sin embargo, sigue siendo una tarea legítima, procurar dilucidar, dentro de lo posible, aquello que se encuentra en la base de nuestros intereses. Sólo tenemos alguna probabilidad de comprender los enunciados que nos preocupan si reconocemos en ellos nuestras propias preguntas.

Esto está vinculado al hecho de que lo inconsciente y lo implícito no constituyen simplemente lo opuesto a nuestra existencia humana consciente. La tarea de la comprensión no consiste únicamente en dilucidar, hasta en los más íntimos fundamentos de nuestro inconsciente, qué es lo que motiva nuestros intereses, sino sobre todo, comprender e interpretar en la dirección y en los límites que están fijados por nuestro interés hermenéutico. En los pocos casos en los que la intersubjetividad comunicativa de la «comunidad de diálogo» está fundamen-

talmente perturbada, de manera tal que uno tiene dudas acerca del sentido intensionado y común, esto puede motivar una dirección de intereses que cae bajo la competencia del psicoanalista. Pero esta es una situación hermenéutica límite. Es posible agudizar toda situación hermenéutica hasta este límite de la desesperación del sentido y de la búsqueda del sentido. Me parece que el psicoanálisis evaluaría falsamente su legitimación y su propio sentido, si no considerara a su trabajo como una tarea límite y no partiera de la intelección fundamental de que la vida siempre se encuentra en una especie de equilibrio y que a este equilibrio pertenece también el equilibrio entre nuestros impulsos conscientes y nuestras motivaciones y decisiones humanas conscientes. Por cierto que no hay nunca una concordancia total entre nuestras motivaciones conscientes y las tendencias de nuestro inconciente, pero, por lo general, tampoco se trata de un encubrimiento y distorsión totales. Es ya un síntoma de enfermedad el que uno se distorcione tanto a sí mismo que sin el cuidado de un médico y, en un trabajo analítico conjunto, ya no se pueda dar un par de pasos hacia el trasfondo del propio inconciente, a fin de recuperar lo que se ha perdido: el equilibrio entre la propia naturaleza y la conciencia y el lenguaje que no es común a todos.

En cambio, lo inconciente, en el sentido de lo implícito, es el objeto normal del esfuerzo hermenéutico. Pero esto significa que la tarea de comprensión es limitada; está limitada por la resistencia que presentan los enunciados o los textos y concluye con la recuperación del sentido comunicativo, de la misma manera que en la conversación o en el diálogo se lleva a cabo la explicación de una diferencia de opiniones o de un malentendido.

En este ámbito propiamente dicho de la experiencia hermenéutica, acerca de cuyas condiciones tiene que dar cuenta una filosofía hermenéutica, se confirma el parentesco próximo de la hermenéutica con la filosofía práctica. Está por lo pronto el hecho de que la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la compren-

sión, cuando se la logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso. Hay que admitir plenamente que el procedimiento hermenéutico, precisamente porque no se conforma con querer sólo aprehender lo que se dice o está dado sino que se remonta a nuestros intereses y preguntas rectoras, tiene una seguridad mucho menor que la que alcanzan los métodos de las ciencias naturales. Pero uno acepta que la comprensión es una aventura, precisamente porque ofrece oportunidades especiales. Puede contribuir a ampliar de manera especial nuestras experiencias humanas, nuestro autoconocimiento y nuestro horizonte del mundo. Pues todo lo que la comprensión proporciona está proporcionado con nosotros mismos.

Otro punto es que el antiguo concepto rector hermenéutico, la *mens auctoris* o la opinión del texto, pero también todos los factores psicológicos de la apertura del lector o del oyente con respecto al texto, no aciertan lo esencial en el procedimiento real del comprender, en la medida en que este procedimiento es en sí un procedimiento de comunicación, un procedimiento de creciente familiarización entre la determinada experiencia o el «texto» y nosotros mismos. En la conceptuación lingüística de toda nuestra comprensión reside el hecho de que las vagas concepciones de sentido en las que nos apoyamos, son articuladas palabra por palabra, y, de esta manera, se vuelvan comunicativas. La comunidad de toda comprensión, que se basa en su carácter lingüístico, me parece que constituye un punto esencial de la experiencia hermenéutica. Construimos permanentemente una perspectiva general cuando hablamos un lenguaje común y, de esta manera, participamos en la comunidad de nuestra experiencia del mundo. Esto queda testimoniado también en las experiencias de resistencia, por ejemplo, en una discusión. Es fecunda cuando se encuentra un lenguaje común. En este caso, los participantes se separan luego como personas afines. Los aspectos individuales con los cuales ingresaron en la discusión se han modificado y, con ello, también los participantes mismos. Esto es igualmente una especie de progreso; desde luego, a diferencia de lo que sucede en la investigación,

no se trata aquí de un progreso detrás del cual no se pueda volver a recaer, sino que tiene que ser permanentemente renovado con el esfuerzo de nuestra vida.

La pequeña metáfora de una discusión exitosa puede ilustrar lo que he desarrollado en la teoría de la fusión de horizontes en «Wahrheit und Methode» («Verdad y método») y puede justificar el que considere también allí a la situación del diálogo como un modelo fecundo cuando, a través de las preguntas del intérprete se hace hablar a un texto mudo.

La hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Tomadas las cosas estrictamente, ella describe sólo lo que siempre sucede y especialmente sucede en los casos en que una interpretación tine éxito y es convincente. No se trata pues, en ningún caso, de una teoría del arte que quiera indicar cómo debería ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es y, por lo tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Quizás tampoco deberíamos querer modificar esta situación, si es que pudiéramos. La comprensión es algo más que una aplicación artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda. Pero esto significa que la hermenéutica es filosofía y, en tanto filosofía, filosofía práctica.

La gran tradición de la filosofía práctica pervive en una hermenéutica que tiene conciencia de sus implicaciones filosóficas. Quedamos así remitidos nuevamente a la tradición antigua a la que nos hemos referido más arriba. Al igual que allí, en la hermenéutica nos encontramos con la misma implicación recíproca entre intereses teóricos y quehacer práctico. Aristóteles concibió esto con toda claridad en su ética. Dedicar la vida a intereses teóricos presupone la virtud de la *phronesis*. Pero esto no limita de ninguna manera la prioridad de la teoría, es decir, el interés del mero querer saber. Su idea es y sigue siendo la eliminación de todo interés de utilidad, sea que esta utilidad se refiera al individuo, a un grupo, o a toda la sociedad. Por otra parte, es innegable la prioridad de la «praxis». Aristóteles era lo suficientemente racional como para reconocer la relación recí-

proca entre teoría y praxis. Así, es teoría cuando aquí hablo de hermenéutica. No intento solucionar ninguna situación práctica del comprender. Se trata de una actitud teórica frente a la praxis de la interpretación, de la interpretación de textos; pero, también, de las experiencias interpretadas en ellas y en las orientaciones del mundo que se desarrollan comunicativamente. Pero esta actitud teórica hace consciente lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión. Así pues me parece que la respuesta que Aristóteles diera acerca de la posibilidad de una filosofía moral vale también para nuestro interés en la hermenéutica. Su respuesta era que la ética es por cierto sólo una empresa teórica y que todo lo que se dice en la descripción teórica de las formas de la vida recta sólo puede ser de ayuda muy limitada para la aplicación concreta en la experiencia humana. Sin embargo, no se detiene el querer saber general allí donde lo decisivo es la reflexión práctica concreta. La conexión entre el querer saber general y la reflexión práctica concreta es una conexión de reciprocidad. Así pues me parece que la conciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión, la hermenéutica filosófica y la propia autocomprensión, no pueden ser separadas la una de la otra.

ACERCA DE LA DISPOSICION NATURAL DEL HOMBRE PARA LA FILOSOFIA

Vivimos en una época que desearía que la filosofía pasara a ser considerada como una reliquia teológica de un pasado superado. No hay nada que le sea más sospechoso que el ideal de la teoría pura y del conocimiento por el conocimiento mismo, al que considera misteriosa e inconscientemente vinculado a otros intereses. Así, la resonancia kantiana que está latente en la afirmación de una disposición natural del hombre para la filosofía despierta la resistencia de una conciencia de la época que ni siquiera está dispuesta a confiar en la ciencia y en el espíritu de racionalidad crítica que la anima. Desde que la civilización técnica y el afiebrado progreso con el que ha invadido el globo, han puesto a la humanidad frente a los vitales problemas de la autodestrucción bélica o pacífica, la pasión filosófica se presenta como una huida irresponsable en un mundo de sueños desvanecidos. Y, sin embargo, cabe afirmar que la filosofía pertenece tan esencialmente a la disposición natural de los hombres como su entendimiento técnico y su inteligencia práctica, cuya intervención conjunta parece ser insuficiente para asumir las tareas de futuro de la humanidad. ¿Hay todavía tiempo para el ocio y para la especulación ociosa acerca de cuestiones insolubles que en otras épocas ocuparon a los filósofos y que encontraron eco en el espíritu humano?

Más aún, ¿existe aún esta especulación? Todavía en 1812, Hegel comparaba a un pueblo sin metafísica con un templo sin sagrario. ¡Cuán lejano parece todo eso ahora! Por otra parte, después de la destrucción de la metafísica «dogmática» por parte de Kant y de su justificación crítica de la moderna ciencia

empírica y después de la cesura temporal provocada por la Revolución Francesa, caldo de cultivo de la filosofía positiva, ¿no es verdaderamente un anacronismo negar la irrupción de la época de la ciencia? El rápido derrumbe del imperio hegeliano del espíritu absoluto justifica expresamente el fin de la metafísica, es decir, el avance de las ciencias empíricas a la primera fila en el reino del espíritu pensante. Pero, ¿están estas ciencias en condiciones de satisfacer las exigencias que implica esta posición?

Formular estas preguntas significa examinar si la filosofía realmente representa una disposición natural del hombre y si no es más bien una mera fase de la inmadurez del espíritu cognocente, que aún no ha logrado alcanzar su propia racionalidad. Por esta razón, ésta es la única pregunta realmente crítica a la filosofía. Pues aquello que llamamos filosofía, con una palabra griega un asunto griego, significa «ciencia» y este asunto griego no representa una fase cualquiera sino la fase decisiva de la historia de la humanidad, mediante la cual el «Occidente» se diferencia de la mitología de la época primitiva de la humanidad y de la hierática oriental y emprende el camino del querer saber. ¿Ha llegado este camino a su final y está la filosofía terminada? ¿O es una disposición permanente del hombre que lo caracteriza esencialmente, como su saber acerca de la muerte y el hecho de que entierre a sus muertos? ¿Y es esta idea de un más allá, que en Occidente ha seguido el camino especial de una ciencia de un más allá de la naturaleza, el camino de la metafísica? ¿Cuál fue su comienzo? Todos los comienzos están envueltos en la oscuridad y, lo que es más, sólo pueden ser dilucidados teniendo en cuenta lo sucedido en épocas posteriores y desde estas épocas. Las palabras conducen, más allá que cualquier otro testimonio, a la oscuridad de los comienzos. ¿Qué nos enseña la palabra «filosofía»? Desde Platón sabemos que él otorgó a la palabra el agudo acento según el cual «filosofar» indica el permanente, aunque siempre insatisfecho, afán de verdad, mientras que el saber está reservado a los dioses. Pero no hay ninguna duda de que la específica definición platónica se refiere a un snetido más general de la palabra. Tucídides hace decir a Pericles que los atenien-

ses «filosofan» y aman lo bello (philosophoumen kai philokaloumen). Aquí la palabra significa «interés en cuestiones teóricas». Pues bello significa el ámbito de aquello que supera lo útil y lo necesario y que es buscado por sí mismo, porque así gusta. Pero, como nos lo enseña una anécdota de Pitágoras, la palabra es una formación reciente para designar el interés teórico y vincula este interés o esta predilección con la palabra «sabio» con la cual se designa el carácter excepcional de aquellas personas cuyo saber y capacidad superan a los de los demás. Pero con esta palabra «sabio» se acuña un sentido que prepara ya el posterior concepto platónico de *philosophia*. Heráclito utiliza la expresión «la sabiduría», que está por detrás y por encima de todo lo cognocible así como el maestro se encuentra por encima del aprendiz y de todo lo aprendible.

La sabiduría, aquella sabiduría acerca de la cual Heráclito quiere informar y que ha de mostrarse como lo verdadero, como el logos, como la ley universal, como el sentido del mundo, como el ser, como el pensar que son comunes a todos, surge tanto en contra de las «teorías» poético-místicas de un Homero o de un Hesíodo como en contra de la ciencia jónica, cuya curiosidad del mundo y su placer por el preguntar coloca frente al pensamiento mítico algo nuevo. Y quizá también aquello que Homero nos describe como la vida y las hazañas de los dioses es ya una libre claridad de una imaginación poética y de una sistemática que piensa teológicamente, que surge de la primera luz mítica. En todo caso, la forma oscura del discurso de Heráclito —al igual que el saber del mundo, de los números y de las almas de un Pitágoras o de la lógica del ser de Parménides, que se resiste a toda aprehensión sensorial se opone a un saber múltiple de este tipo; y esto se lleva a cabo bajo la nueva pretensión del logos, de la razón que todo lo vincula, que eleva a todo al nivel de la claridad comunicativa.

Parece que todo esto fue lo que impulsó a Platón a reformar la «philosophia» que ya se había transformado en algo popular y frecuente. Le dio un nuevo acento crítico en contra del saber de su época y, al mismo tiempo, para la transfiguración del hombre que dedicó su vida y que lo transformó en el primer maestro de la filosofía y en el primer fundador de una

escuela filosófica: Sócrates. Lo describe como un simple ciudadano de Atenas, que no esperaba del saber de la «gente sabia» que investigaba la naturaleza y que, en cambio, advertía acerca de la necesidad de preocuparse de la propia «alma» y planteaba la pregunta acerca de la vida recta. El era realmente un filósofo en el sentido platónico de la palabra; no era un hombre sapiente y sabio sino que estaba caracterizado por su propia ignorancia y la de todos los demás acerca de aquello que es lo más importante y lo único esencial, es decir, lo bueno. Tal como enseña la tradición, recogió la filosofía del cielo, es decir, de la investigación de la estructura del mundo y del acontecer natural, y la llevaba a los hombres en un diálogo sin pausa, incansable, preguntando acerca de lo «bueno»; en realidad era el arquetipo y el modelo de todos aquellos que ven en el filósofo un hombre a quien le interesa el conocimiento de sí mismo y a quien su pensamiento lo ayuda a mantenerse por encima de las desgracias de la vida, de la injusticia y del sufrimiento, por encima de la amargura de la muerte. Aquí se agrega un nuevo hilo al tejido con el que está hecho el manto de los filósofos, y el modelo de Sócrates, es decir, el de una sabiduría práctica de la vida independiente de toda ciencia, acompaña desde entonces el camino real de la filosofía occidental, comenzando con aquel Diógenes en el tonel que lo único que quería de Alejandro el Grande, era que no le ocultara el sol. Más adelante volveremos a encontrarlo.

Por el contrario, el modelo socrático de Platón no fue esto sólo. El abrió el camino real a través del cual la filosofía en Occidente se convirtió en la *regina scientiarum,* en la suprema de todas las ciencias. Lo que él practicaba, continuando el arte socrático del diálogo, la «dialéctica» como exigencia suprema y última de justificación y de fundamentación, la dirigió no sólo, como Sócrates, en contra de la ignorancia humana de los políticos, los oradores y los poetas, sino también en contra de aquellos que realmente entienden su arte y, al final, en contra de la ciencia misma, sobre todo, en contra de la matemática. La fundamentación aún más profunda de aquello que está demostrado en la intuitiva evidencia de los principios matemáticos, la remisión de la superficie y la figura a los números y éstos a

sus elementos, unidad y pluralidad, confirieron a la «dialéctica» la jerarquía del saber «propiamente dicho»; pues la unidad y la pluralidad a la vez era, según Platón, el secreto último de todo orden, tanto de las cosas humanas como de las divinas, tanto de la estructura del mundo como de la del Estado, de la estructura del alma y de la del discurso reflexivo.

Según Platón, el comienzo de la «filosofía», es decir, del afán de saber, es la sorpresa (thaumazein). Se presenta cada vez que surge algo extraño, que contradice las expectativas habituales, por ejemplo, cuando los números y las magnitudes se presentan como relativas y no como cualidades estables de las cosas, experiencia que obliga a la intelección de aquello que son los números y las magnitudes es decir, de la matemática. Nadie puede entrar aquí si no sabe matemática, podía leerse en la puerta de la Academia de Atenas, la primera escuela filosófica de Occidente. Pero la sorpresa no es sólo admirarse sino también admirar, es decir, un permanente levantar la mirada hacia el modelo. Lo primero, el ascenso platónico hacia lo bueno, proporciona a la sorpresa su satisfacción en la contemplación. Platón considera que no sólo la matemática necesita «fundamentación», sino todo nuestro saber en general, tanto el de los especialistas como el saber general, sobre la base del cual tomamos nuestras decisiones prácticas. Todo esto necesita del saber acerca de lo bueno.

En este sentido, Platón puede decir acerca de la idea del bien que es el objeto supremo del saber y también Aristóteles al elaborar, en su filosofía primera, este pensamiento tomando en cuenta un último origen, sin identificarlo con la cuestión acerca del bien práctico en la vida humana, participa del ideal del saber platónico de la contemplación pura que, en tanto saber supremo, está por encima de todas las ciencias.

Como es sabido, la moderna ciencia empírica se ha ido liberando, a través de un pesado trabajo crítico, de las ataduras del saber total de la filosofía aristotélica. Para obtener la certeza y la controlabilidad de sus conocimientos y el camino seguro de su progreso, tuvo que pagar el precio de la renuncia a un saber total de este tipo. Al someter a lo observable al método cuantificante de la matemática, encontró un nuevo concepto de

ley natural y penetró a través del experimento y de la hipótesis en todas direcciones, avanzando hacia el conocimiento científico. Pero lo que había ofrecido la antigua ciencia coronada por la metafísica, es decir, un todo de orientación del mundo, que monducía a un final unitario a la experiencia natural del mundo y a su interpretación del mundo transmitida por el lenguaje, era algo que la ciencia moderna no podía ofrecer. Así como el hombre no se entiende a sí mismo como el centro del Universo, así tampoco la ciencia moderna es el despliegue natural de su experiencia del mundo, sino una propia organización, una intervención en la naturaleza que se somete a una nueva pero también parcial dominación. Por más que hayan pasado cien años o más de permanente lucubración de la filosofía alrededor de las viejas cuestiones de la metafísica, desde Kant y Hume, ¿podrán las nuevas ciencias empíricas que no ofrecen un saber general de este tipo, sino que constituyen un proceso sin fin en la investigación de la naturaleza, ocupar alguna vez la posición de la filosofía? ¿Podrán ellas plantearse las cuestiones que mueven permanentemente nuestro querer saber, cuestiones que realmente surgen de nuestro asombro? ¿No es la sorpresa algo más que aquel admirarse y admirar de Platón? ¿No nos sorprendemos más bien ante lo extraño? ¿Y no es todo esto «extraño»: el comienzo de todo, la duración y el fin? ¿Existe el tiempo o es sólo algo «en nosotros»? ¿Y qué es la conciencia y la autoconciencia en la que todo es sólo una única vez? ¿Cómo puede uno comprender que ésta en sí aparente claridad, que llamamos conciencia, alguna vez tenga que terminar? ¿Cómo puede comprender esto cualquiera de nosotros que piense? ¿O que la libertad que uno sostiene poseer en sí mismo y que nos permite pensar más allá del espacio y de los tiempos y de la eternidad, sea mera apariencia y sueño, que domina algún otro, un haz de impulsos y ansias inconscientes? Todo esto nos parece extraño en un grado totalmente diferente a los hechos enigmáticos que hacían vacilar a Platón en el «Teetetos», en el sentido que lo mismo es simultáneamente grande y pequeño.

Es sintomático que la irr pción de las ciencias, en tanto rasgo determinante de la época, en verdad haya puesto punto

final a la función clásica de la filosofía pero no haya podido impedir su persistencia bajo forma modificada. El siglo XIX fue el siglo de las concepciones del mundo, palabra que, hasta en su contenido de significado originario, renueva la promesa de una interpretación del todo, que la ciencia ya no podía satisfacer. Es sólo en la defensa de este pensamiento de concepciones del mundo, como la filosofía, en la medida en que se mantuvo fiel a su tarea, se fue transformando cada vez más en una filosofía de la ciencia, en sus fundamentos lógicos y epistémicos.

En cambio, al lado del pensamiento de las concepciones del mundo apareció el arte. Con el fin de la metafísica se encendió la antiquísima competencia entre filosofía y poesía nuevamente. Así como Platón, frente a la exigencia de justificación científica, que veía personificada en Sócrates, había quemado sus propias poesías y expulsado de su Estado a los grandes poetas griegos, Homero y los trágicos, surgía ahora la propia pretensión de verdad del arte bajo múltiples formas. No se dice mucho cuando se considera que la gran poesía romántica de los siglos XIX y XX, y las expresiones del arte en general, en esta época de educación burguesa, están más cerca de las antiguas tareas de la filosofía y se ve en ellas a las administradoras de su gran herencia. A ello corresponde también el desarrollo y función de las llamadas ciencias del espíritu que, a su vez, llevan adelante la herencia de la metafísica. En el ámbito cultural francés pertenecen a las lettres: tan próxima se considera que es su vecindad con la poesía que una misma palabra las reúne a ambas. En el ámbito lingüístico anglosajón, se traduce el viejo concepto humanístico de los *humaniora* en el propio contexto idiomático bajo el título «*humanities*» y se anuncia de esta manera que en estas ciencias no es el mundo objetivo el objeto de la investigación sino el saber del hombre con respecto a sí mismo y al mundo de sus creaciones en el cual se ha depositado este saber.

Al final de una ciencia de este tipo se encuentra no sólo conocimiento sino una permanente elaboración del saber del hombre con respecto a sí mismo. Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, todo esto —la pretensión del arte a la

verdad, al igual que la pretensión de las ciencias del espíritu de servir a la autocomprensión del hombre— tiene que ser calificado como algo híbrido, es decir, como una fusión ilícita de la imaginación con la estrictez de la ciencia pura.

En realidad, en la actualidad, en la época de una nueva fe radicalizada en la ciencia, el papel del arte en la sociedad es tan discutido como el interés cultivado por las ciencias del espíritu con respecto a la transmisión histórica de la cultura humana. La conciencia pública se vuelve hacia la ciencia con un nuevo tono de expectativa. En verdad, el dominio creciente de los procesos naturales se refiere aún a un pequeño ámbito de la naturaleza, por más importancia vital que pueda también tener el dominio del problema energético en la vida doméstica del hombre sobre la tierra. Los fenómenos metereológicos siguen siendo siempre un proceso rayano en la incalculabilidad, para no hablar del terrible conjunto de problemas que implica el autoprovocado peligro de la vida sobre este planeta, que surge a partir de la revolución industrial y que a veces parece presentarse como la línea mortal de la historia de la humanidad. Pero precisamente desde aquí surge la creciente expectativa en el sentido de que la ciencia pueda eliminar al final todas las incalculabilidades de la vida de la sociedad al someter a todos los ámbitos de la vida al control científico. Aquí se encuentran, por ejemplo, los problemas que resultan del cultivo de la herencia y de la cría, los problemas de la prevención y de la lucha contra las enfermedades que naturalmente no pueden eliminar la extrañeza de la muerte. Pero también los fundamentos naturales del ser humano que se encuentran en sus instintos, deben ser sometidos a la dominación científica y crear a través de la ciencia una armonía entre los impulsos instintivos y los motivos conscientes. Esta es la pretensión universal del actual psicoanálisis. Ahí están los problemas científicos que plantean la economía y el bienestar y cuya solución uno espera de las ciencias económicas. Está el problema de la comprensión lingüística de los hombres entre sí: no sólo el de la pluralidad de idiomas que hablan los hombres sino también el de la inexactitud del uso de cada idioma y todos los problemas de la comprensión y de la mala comprensión que

cidad. En última instancia, Platón tenía razón. Sólo a de la desmitologización de la ciencia que domina lo pero que no se puede saber al servicio de quien está, el del saber y del poder puede convertirse en autodom exigencia délfica: «¡conócete a ti mismo!» significaba noce que eres un hombre, no un dios!». Ella vale para el hombre en la época de la ciencia pues sirve vertencia frente a todas ilusiones de dominación y de Unicamente el autoconocimiento puede salvar la liber está no sólo amenazada por los respectivos gobernan también por la dominación y la dependencia que surje aquello que creemos dominar.

por nosotros sino a través de la ciencia? ¿O es nuestro querer saber del tipo de aquello que tiene que alimentarse de otras fuentes que no son las de la investigación en permanente progreso? ¿Pertenece en última instancia al saber del hombre con respecto a sí mismo el que —al igual que Sócrates— sólo sepa que no sabe? ¿Y qué nunca sabrá? ¿Hay que rechazar las preguntas para las cuales la ciencia no tiene ninguna respuesta y, sin embargo, siguen preocupando al espíritu humano, preguntas que han sido provocadas por las terribles respuestas de las religiones, de las mitologías, de las creaciones artísticas tales como la tragedia, de obras del pensamiento como los diálogos platónicos?

Nadie afirmará que frente a estas viejas preguntas y a la nueva irrupción de la ciencia, la filosofía tiene que reasumir su antigua función total y que está en condiciones de reunir todo nuestro saber en una imagen unitaria del mundo. Pero la disposición natural del hombre para la filosofía, es decir, para el querer saber, sigue dominando. ¿No sigue persistiendo la tarea en la traducción, en nuestra conciencia práctica, del saber de la ciencia, limitado y provisorio, seguro y efectivo, tal como es, y de todo el saber de los hombres que nos fluye a través de la gran tradición histórica de la cultura humana? Aquí veo yo la tarea de una auténtica integración: Vincular unitariamente la ciencia y el saber del hombre con respecto a sí mismo a fin de lograr una nueva autocomprensión de la humanidad consigo misma. La necesitamos. Pues vivimos en un permanente y creciente autoenajenamiento que hace rato que ya no se debe únicamente a las peculiaridades del orden económico capitalista, sino a la dependencia de la humanidad de aquello que hemos construido alrededor nuestro como nuestra civilización. Así se plantea, con creciente urgencia, la tarea de llevar al hombre nuevamente a la comprensión de sí mismo. Para esto sirve, desde la Antigüedad, la filosofía, también bajo la forma de lo que yo llamo hermenéutica (como teoría y también como praxis del arte de comprender y de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño). Esto puede ayudar a obtener libertad frente a todo aquello que se apodera de nosotros sin consultarnos y frente a nuestra propia capa-

cidad. En última instancia, Platón tenía razón. Sólo a través de la desmitologización de la ciencia que domina lo propio, pero que no se puede saber al servicio de quien está, el dominio del saber y del poder puede convertirse en autodominio. La exigencia délfica: «¡conócete a ti mismo!» significaba «¡reconoce que eres un hombre, no un dios!». Ella vale también para el hombre en la época de la ciencia pues sirve de advertencia frente a todas ilusiones de dominación y de dominio. Unicamente el autoconocimiento puede salvar la libertad que está no sólo amenazada por los respectivos gobernantes sino también por la dominación y la dependencia que surje de todo aquello que creemos dominar.

¿FILOSOFIA O TEORIA DE LA CIENCIA?

El tema que se me ha propuesto suena algo extraño. Como si la teoría de la ciencia no fuera también filosofía. Por lo tanto, el sentido de la cuestión planteada ha de ser: ¿Puede, en algún sentido, haber una filosofía fuera de la teoría de la ciencia? ¿Ha concluido la época de la filosofía en el sentido de que después de la muerte de Hegel (1831) concluyó la época de la metafísica? ¿No es acaso en la época de la ciencia en la que vivimos, la teoría de la ciencia el único sentido legítimo de la filosofía? ¿No ha sido acaso precisamente fatal para el desarrollo de la filosofía de nuestro siglo, es decir, de la época del derrumbe del neokantismo [1] el que bajo el título «filosofía de la existencia», la filosofía haya pretendido presentarse separada de la ciencia?

En realidad la pretensión científica de la filosofía ha sido más bien rechazar el sustituto de las concepciones del mundo. Bajo el signo del redescubrimiento de Kant, en la segunda mitad del siglo XIX, esto era algo evidente. En una reducción característica de la propia perspectiva se invocó al mismo Kant, especialmente a la forma común que Kant había dado a su filosofía crítica en los llamados «*Prolegomena*».[2] Quien hoy lee este escrito, que en verdad pretende dar una versión más simplificada de las ideas fundamentales de la *Crítica de la razón pura,* pero que en realidad trajo consigo el sorprendentemente rápido triunfo de la filosofía crítica en los años 80 de siglo XVIII, descubre con una cierta sorpresa que la interpretación teórico-epistémica de Kant que en las postrimerías del siglo XIX se llevara a cabo con una vuelta a Kant, puede invocar, con una cierta razón al Kant de los *Prolegomena.* Aquí en realidad parece como si el hecho de la ciencia debiera ser presupuesto

y como si la crítica de Kant hubiera querido proporcionar sólo la fundamentación justificante de este hecho. Esta había sido, en verdad, la perspectiva desde la cual, en el siglo XIX, la *teoría del conocimiento* se elevó a la categoría de disciplina básica de la filosofía y colocó a la comprensión de la *Crítica de la razón pura* totalmente bajo la perspectiva de la teoría del conocimiento. Esto se expresa en el hecho, por ejemplo, de que el equivalente francés e inglés para el concepto de teoría del conocimiento, surgido a mediados del siglo XIX, es «epistemologie» o «epistemology». Estas palabras tienen resonancias de la expresión griega de ciencia y, por lo tanto, de la equiparación de todo conocimiento con el conocimiento científico. El objeto del conocimiento, la famosa «cosa en sí» de Kant, no es, como se dice en la formulación neokantiana de Marburgo, nada más que la «tarea infinita» y esto significa: para la investigación científica.

Naturalmente, era inevitable que la forma de pensamiento de la reflexión trascendental, que entendía las condiciones de posibilidad de la experiencia como la fundamentación de las ciencias empíricas, se extendiera a todo el ámbito de validez de la cultura. Así apareció, en el mismo neokantismo y especialmente en su forma sudoccidental alemana, junto con las categorías, que constituyen el objeto del conocimiento, el sustituto de los valores cuya validez había igualmente que fundamentar en la reflexión trascendental, así como habían sido fundamentados los conceptos básicos del conocimiento en la llamada teoría del conocimiento. De esta manera, las ciencias del espíritu encontraron una fundamentación trascendental análoga a la justificación epistémica de las ciencias naturales. Era la referencia a los valores la que, por ejemplo, definía al concepto de los hechos históricos.

Ahora bien, la vuelta a Kant, es decir, el neokantismo en la variedad de sus formas, era sólo una de las corrientes dominantes de la época; la otra era la orientación hacia el llamado empirismo, es decir, a la derivación de la validez de nuestros conceptos desde la referencia a los contenidos primarios de la experiencia, que en la percepción se convertían en datos. Esta es una corriente que tuvo gran influencia a través de la lógica

inductiva inglesa, especialmente de John Stuart Mill,[3] también en el ámbito de habla alemana. Aquí la ciencia empírica no era sólo el hecho necesitado de fundamentación, sino que la fundamentación de la ciencia y de sus conceptos generales fue entendida como una vía y una obra de la experiencia. Pero, tanto en el caso del apriorismo transcendental como del empirismo lógico, ambas posiciones se entendían como una liberación de la metafísica dogmática, sea que ella se remontara a Kant o a Hume, y respondían perfectamente a la característica de la época a la que la construcción histórico-filosófica de Auguste Comte había llamado la época de la ciencia positiva, por oposición a la época de la metafísica.[4] Desde luego, la palabra «positiva» es lo suficientemente vaga. Caracteriza precisamente la situación de la filosofía a comienzos de nuestro siglo, en el sentido de que ella misma podía entenderse como una lucha por el verdadero positivismo y por lo tanto, en última instancia, como una justificación de las ciencias positivas. El concepto de lo positivo, es decir, de lo dado, era precisamente en sí mismo indeterminado y ambiguo. Lo dado es dado para... Esto significa, obviamente, datos de la conciencia. Pero, ¿significa también, tal como lo había sostenido el positivismo en sus comienzos, que los únicos datos de la conciencia a los cuales podía remitirse todo conocimiento del mundo exterior, son los datos sensoriales, es decir, los llamados datos de la sensación? ¿De manera tal que al final, subyacía a la estructura de nuestro mundo de la experiencia un mecanismo de las sensaciones de los sentidos? Aquí comienza la crítica: ¿Existe verdaderamente la sensación como un dato real en la conciencia? ¿O depende, en última instancia, de aquello que la conciencia misma intenciona y piensa cuando experimenta algo como dado, la decisión de hasta qué punto las sensaciones sensoriales, en tanto elementos de la experiencia, puede pretender validez? ¿Puede comprenderse la validez de nuestros conceptos, aún cuando sea en el campo de la lógica, sobre la base de la investigación psicológica de nuestra conciencia? Fue la penetrante crítica a las distorsiones que había provocado la psicología sensualista, especialmente con respecto a la formaciones lógicas, lo que condujo a una fundamentación más profunda

del apriorismo en la filosofía: la fenomenología de Edmund Husserl.[5] La exitosa refutación del psicologismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* fue, sin embargo, el primer paso de una nueva fundamentación filosófica. La corriente de reflexión trascendental del neokantismo se abrió y se amplió en un inmenso campo de la investigación fenomenológica que debía estudiar la correspondencia de las formas diferenciadas de conciencia, de las llamadas intencionalidades, con respecto a los objetos intencionales correlativos. En el concepto de intencionalidad quedaba superada fundamentalmente la escisión dogmática entre la inmanencia de la autoconciencia y la transcendencia del conocimiento del mundo, que subyacía al concepto de la teoría del conocimiento y a sus construcciones teóricas. La teoría del conocimiento se transformoó en fenomenología del conocimiento y la filosofía en fenomenología en la medida en que ésta, con los aportes intencionales de la conciencia, fundamentaba la constitución de toda validez objetiva. Pero también la antigua fundamentación sensualista del conocimiento, que por su parte se llamaba «positivismo», no siguió ateniéndose al concepto dogmático de datos de la sensación sino que investigó la cuestión acerca del fundamento del cooncimiento —prescindiendo de toda presuposición fisiológico-psicológica— tal como en la inmanencia pura de la pretensión de verdad de los enunciados podía encontrar su justificación. Su trabajo teórico fue dedicado a las oraciones protocolarias, es decir, a aquellas oraciones sobre cuya verdad no podía existir ninguna duda posible porque el pronunciar la oración coincidía con la experiencia inmediata del estado de cosas observado. A partir de allí habría de lograrse la construcción lógica del mundo.[6] Así, ambas vías, la del apriorismo filosófico y la del empirismo lógico, plantearon la misma pretensión universal de fundamentar el todo de los conocimientos posibles, es decir, de justificar la pretensión de la ciencia. Pero igualmente aquí residía el hecho de que una filosofía científica de este tipo no lograba abarcar en sí misma y justificar como científicamente fundado lo que las ciencias filosóficas en la tradición clásica de Occidente habían sido. Recordemos de qué tipo de saber se trataba. Todos conocemos la tradición

bajo el nombre de «metafísica» y sabemos perfectamente que este nombre no aparece en el fundador de esta tradición, es decir, en Aristóteles, sino que él la llama «filosofía primera» o «prima philosophia». Pero lo que en general no se suele tener en cuenta es lo que está implicado en esta designación, es decir, que la primera filosofía es sólo una designación que tiene sentido para lo primero, para el principio, mientras la filosofía representara el título general de todo tipo de saber teórico y de toda ciencia. La filosofía primera no era sólo la primera de todas las ciencias filosóficas, sino la primera entre todas las ciencias en general, que están reunidas en la suma de la tradición griego-cristiana. «Filosofía» quiere decir ciencia.

Si se quiere comprender realmente la relación problemática entre filosofía y ciencia que predomina en nuestro tiempo, lo primero que hay que conocer es la importancia que, como cesura, tiene el siglo XVII. En aquel entonces se inició una nueva idea de ciencia, que encontró en aquella época su primera fundamentación teórica. Con la mecánica de Galileo y la difusión de su procedimiento a todo el campo de la experiencia, nació una idea de la ciencia que se había separado fundamentalmente de los fundamentos de la primera filosofía, de la teoría de la sustancia como el verdadero ente. La audaz empresa de una descripción y análisis matemáticos de los fenómenos, que dejaba atrás la evidencia de la apariencia y que condujera a Galileo a la formulación de las leyes de la mecánica, fue adquirida pagando el precio de la renuncia al conocimiento de las sustancias. Galileo sometió a la naturaleza a una construcción matemática y obtuvo así un nuevo concepto de ley natural. La investigación de las leyes naturales sobre la base de la abstracción matemática y su verificación a través del medir, el pesar y el contar, se encuentra en la cuna de las ciencias naturales modernas. Ella posibilitó la plena aplicación de la ciencia para la reelaboración técnica de la naturaleza para fines humanos que caracteriza nuestra civilización actual en una medida planetaria. Fue especialmente la idea del método, es decir, el asegurar la vía del conocimiento a través del ideal rector de la certeza, lo que dio validez a un nuevo concepto de unidad de saber y conocimiento que ya no se encontraba en una conexión evidente con nuestro

antiguo conocimiento del mundo. Este es el primer presupuesto que subyace a la cuestión planteada. Esta nueva concepción de ciencia fundamentó, por primera vez, el concepto estricto de filosofía que desde entonces vinculamos con la palabra «filosofía».

Naturalmente no se trataba de una relación de exclusión sino de inclusión, de unión de la antigua con la nueva idea de ciencia. Esta fue, a partir de ese momento, la tarea «propiamente dicha» de la «filosofía». El primer ejemplo que ilustra este sentido de las «ciencias filosóficas», que domina el pensamiento moderno desde Kant a Hegel, se refleja de manera clarísima en la obra de Descartes.[7] Su *Discours de la Méthode* y más aún la consecuente elaboración de su ideal metodológico en las llamadas «*Regulae*», que aparecieron mucho después de su muerte, sólo en 1700, lograron desarrollar un nuevo ideal del saber. Había también que asumir una actitud con respecto a la pretensión de saber de la tradición. La más famosa obra de Descartes expresa ya en el título esta tarea de autoresponsabilidad: las «Meditaciones sobre la filosofía primera» que no significa tanto, como podría sugerir la traducción, que aquí han de colocarse nuevos fundamente de la filosofía en lugar de los antiguos sino, por el contrario, que el nuevo ideal de conocimiento y de método ha de buscar su fundamentación y justificación en las «antiguas» verdades. En realidad era algo monstruoso el que Descartes, en su radical consideración dubitativa, pusiera en tela de juicio el todo de nuestro mundo comprensivo en lo que respecta a su legitimación y descubriera una última certeza en el carácter inconmovible de la respectiva autoconciencia; y todo esto no, como lo había hecho el escepticismo antiguo, con intención antidogmática, sino con el objeto de fundamentar y justificar una nueva vía metódica del conocimiento. Así, para él era completamente evidente que no era posible encontrar las garantías de la aplicación de las verdades de la razón al mundo de la experiencia, en la certeza de la autoconciencia sino en la idea de Dios que en ella se manifestaba con toda evidencia. Pero precisamente esto fue lo que le pareció al neokantismo y —en otro giro— al mismo Husserl como totalmente poco claro e inconsecuente; hasta tal punto había

palidecido mientras tanto la tarea de la metafísica. En verdad, según Descartes, la tónica de su nueva reflexión acerca de las verdades de la metafísica residía únicamente en el hecho de que sólo sobre el trasfondo de este viejo concepto de verdad y de su garante divino podía fundamentarse la nueva ciencia. Así se encuentra Descartes en el comienzo de la época de los grandes sistemas filosóficos que en general tenían su tarea y su caracterización en el intento de reunir lo inconciliable, es decir, ordenar lo aislante de la investigación científica de lo particular, en el todo de la experiencia del mundo. Este es el sentido de «sistema» de la filosofía, que surgiera entonces y que hasta hoy no puede ocultar un acceso no crítico a las «cosas» de la filosofía.

El gran modelo de la síntesis leibniziana de la matemática universal y de la metafísica individual define el sentido de la filosofía precisamente en el sentido de que tenía que vincular la nueva idea de la ciencia con la tradición de la metafísica. Si se considera el propio aporte crítico de Kant en conexión con esta tarea general de la nueva filosofía, aquél se presenta naturalmente de una manera muy distinta a la que sugiere la justificación neokantiana del factum de las ciencias a través de la reflexión transcendental. Por más que Kant rechazara como «metafísica dogmática» y refutara a través de su crítica la síntesis leibniziana y el ideal de un conocimiento a partir de los conceptos, también es cierto que él se entendía a sí mismo dentro del horizonte de cuestiones de la metafísica. No se trata solamente de que su filosofía moral hiciera valer nuevamente los contenidos esenciales de la metafísica de la naturaleza, es decir, de una ciencia racional pura que tendría que desarrollar los conceptos fundamentales de la naturaleza, siguiera conservando para él su sentido. Pero, sobre todo los audaces intentos de los sucesores de Kant,[8] en el sentido de elevar a una perfecta identidad el aposteriori de la experiencia y el apriori de la razón, se atuvieron a las ideas de la metafísica e intentaron, por última vez, derivar la unidad de las ciencias filosóficas de la misma manera que la unidad de todo el saber. Ciertamente era un intento condenado al fracaso el pretender transformar nuevamente a la física en física especulativa, es decir,

resumir en una filosofía de la naturaleza, que aspiraba a un concepto de necesidad, el múltiple progreso del conocimiento natural e igualmente subordinar el infinito campo de la experiencia histórica a la necesidad del espíritu que se concibe a sí mismo. Pero la tarea quedaba planteada a la razón filosófica en el sentido de volver a vincular al saber en un todo. ¿No significa esto reconocer en la naturaleza, en el espíritu y en la historia, las realizaciones de una única y misma «razón»? No es casual que Hegel desarrolle la disciplina básica de las ciencias filosóficas, la lógica trascendental, a partir del concepto griego de logos.[9] Hegel, el renovador de la dialéctica platónica, se confiesa así partidario de los comienzos griegos de una tradición filosófica y científica que le parece que aún en la época de la ciencia posee una fuerza vital no agotada. Es el vuelco al mundo entendido comprensible y comunicativamente lo que el Sócrates platónico calificara como el segundo de los viajes buenos, la huida a los logoi,[10] viaje que también emprende Hegel. Comprender al mundo, tal como uno comprende su propia conducta, cuando uno ha reconocido algo como «bueno»: en esta notable autojustificación, que Platón coloca en boca del Sócrates que espera su ejecución, queda legitimada filosóficamente una comprensión del mundo que en verdad no responde ya a nuestro concepto de ciencia, pero de la cual no puede prescindir nuestra propia experiencia del mundo. La época de la ciencia, que iniciara su camino después del derrumbe y fin de la síntesis hegeliana de filosofía y ciencia, no logró conservar en sí misma la herencia de esta tradición. Esto es lo que subyace a la pregunta «¿Filosofía o teoría de la ciencia?»: ¿Hay todavía alguna vía, en la época de la ciencia, que permita conservar y corroborar la gran herencia de saber y sabiduría de la humanidad?

Que con la mera restauración no se consigue nada, se vio claramente, sobre todo, con la pérdida de importancia pública que experimentara la filosofía a lo largo del siglo XIX. Fueron precisamente los grandes «outsiders», tales como Schopenhauer y Nietzsche, y no Hermann Lotze o Eduard Zeller, los inventores de la expresión «teoría del conocimiento», que condicionara el siglo XIX.[11] En aquel entonces se convirtió la expresión

«concepción del mundo» en frase de moda, un verdadero *plurale tantum* que expresa la relatividad de las concepciones del mundo, que en verdad invocan la ciencia, pero que precisamente no permiten ninguna caracterización científica. Al paso de las ideas de las concepciones del mundo correspondió el desarrollo de la conciencia histórica. Wilhelm Dilthey,[12] el representante filosófico de la escuela histórica concibió la tarea filosófica precisamente como la fundamentación de la pluralidad de las concepciones del mundo en el «trabajo formador de ideas de la vida». Pero esto significaba para el todo de la interpretación del mundo que ellas representaban, que la filosofía, en su pretensión de conocimiento, ya no era en absoluto tomada en serio sino que era considerada, al igual que las otras creaciones culturales de la humanidad (arte, derecho, religión, etc.) como expresión de la vida que, en tanto tal, podía ser objeto del conocimiento científico, pero que, en tanto fenómeno de expresión, ya no era, en sí misma, saber. La forma de pensamiento de este manejo científico de las concepciones del mundo se transformó en tipología. Pero detrás de ella se escondía, en verdad, la objeción fundamental del relativismo histórico, al que ningún arte de argumentación estaba en condiciones de eliminar y que se dirigía en contra de toda pretensión de la filosofía, de ser conocimiento a partir de los conceptos.

Con esto se alcanza la situación de la cual deriva el extrañamiento entre filosofía y ciencia en el siglo xx. Ciertamente podría ser considerada como una tarea de la filosofía y pretender, a su vez, concebir la separación del pensamiento humano en tipos de concepciones del mundo. El aporte de la filosofía de la existencia, fue especialmente el desarrollar, a partir de la experiencia de las situaciones límites, en las que no puede proporcionar ya ninguna orientación el saber de la ciencia, un propio concepto de existencia, es decir, el hacer valer la razonabilidad de la existencia. Pero, con esto, en verdad, se dejaron solas y libradas a sí mismas a las ciencias en su corrección obligatoria y se las privó de la pretensión de fundamentación de la filosofía, que sobre la base de la conmoción de la existencia emprendió la lectura de las claves de la trascendencia

como metafísica, como religión, coom arte y, con ello, desplazó a la filosofía a la luz de lámpara de lo privado.

No es la importancia general de la ciencia para la civilización humana lo que se opone a una privatización de este tipo de la filosofía; podría ser que su destino consistiera en obtener una retirada hacia lo privado. Sin embargo, la función social de la ciencia y su posibilitación de la técnica no es algo externo, frente a lo cual pudiera quedar reservado a la filosofía el reino de la interioridad y de la libertad racional. Es especialmente la creciente importancia de la técnica para la formación de opinión y de juicio dentro de la sociedad humana lo que impide en los límites de la orientación científica del mundo, invocar la razón de la existencia. El no poder seguir haciéndolo es la característica de nuestro tiempo. Aún cuando la filosofía tenga que renunciar a intervenir en el trabajo de las ciencias indicando direcciones o hasta corrigiéndolas, tiene que dedicarse a la vieja tarea de justificación de la vida conformada por la ciencia. La independencia de la ciencia con respecto a la filosofía significa, al mismo tiempo, su falta de responsabilidad; naturalmente no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido de su incapacidad y falta de necesidad de dar justificación de aquello que ella misma significa en el todo de la existencia humana, es decir, principalmente, en su aplicación a la naturaleza y a la sociedda. Esto no es naturalmente aquello que la llamada teoría de la ciencia considera como su tarea filosófica. Pero, si quiere realmente proporcionar una justificación, ¿no tiene acaso que ir más allá de la tarea de una justificación inmanente del quehacer de la ciencia? ¿No tiene que referirse su justificación al todo del saber y a la ciencia en el todo de neustro saber y no tropieza entonces con las mismas cuestiones que la filosofía se ha planteado desde siempre y a las que no peden renunciar ni después de la crítica «demoledora» de Kent ni después del descrédito de la «especulación» en el siglo XIX, ni tampoco después del veredicto de la «unity of science» que hiciera tambalear a toda la metafísica? Quisiera mostrar que no sólo el apriorismo universal tendría que investigar más allá de la ciencia sino que a toda teoría de la ciencia subyace la idea de la auto*justificación,* que

la obliga a ir más allá de ella misma. Así, lo peculiar de la fenomenología con respecto a las restantes formas del neokantismo fue que emprendió la tarea de dilucidar la experiencia natural del mundo que precede a toda metódica científica. La posterior expresión «mundo vital», que en el contexto de la justificación filosófica del último Husserl[13] jugara un papel significativo, es muy clara al respecto. Pero precisamente aquí tropieza la fenomenología con un límite para su ideal de «fundamentación última». Fueron las aporías de la autorreferencia de la fenomenología como ciencia de la conciencia pura y especialmente las aporías de la autoconstitución de la temporalidad, en las que quedó envuelta la autoconciencia trascendental del ego, las que provocaron el derrumbe de todo el proyecto de una fenomenología trascendental. La irrupción más decisiva es aquí la crítica de Heidegger[14] al concepto de conciencia y el descubrimiento de su anticipación ontológica. Este era verdaderamente el punto fundamental de la «introducción» a la pregunta del ser, que presenta *Ser y tiempo.* Cuando Heidegger emprendió la tarea de plantear nuevamente la pregunta acerca del ser, era lógico que al final la temporalidad de la existencia, es decir, su finitud y su historicidad, que abría el horizonte de la cuestión del ser, no apareciera simplemente en el lugar de la conciencia trascendental sino que toda la forma del pensar cayera en una fundamentación trascendental de transformación. En verdad, era ya una intelección en sí importante el que el concepto de objetividad de la ciencia puede ser comprendido ontológicamente como un modus derivado de la existencia humana y de su dependencia con respecto al munddo. Sólo los locos pueden ver en esta derivación ontológica una reducción de la importancia o de la legitimidad de las ciencias. Pero podría aún parecer que el planteamiento radical de la filosofía indicara al mismo tiempo, desde sí mismo, el lugar que debe ocupar la actividad legítima de la ciencia. En verdad, el punto importante de la intelección ontológica que proporciona el pensamiento de Heidegger, es que la ciencia surge de una comprensión del ser que la obliga a pretender para sí todos los lugares y no dejar a ninguno fuera de su consideración. Pero

esto significa que en la actualidad no es la metafísica la que es utilizada «dogmáticamente» sino la ciencia.

También en el campo del empirismo lógico mismo se llevó a cabo una crítica similar con respecto a los presupuestos dogmáticos. Si a través de la crítica heideggeriana a la fenomenología se había descubierto la evidencia apodíctica de la autoconciencia como un prejuicio ontológico, la concepción del empirismo lógico tenía también un elemento dogmático que residía especialmente en el fundamento de todo conocimiento, en la inmediatez de la percepción sensible, es decir, de la observación. En el fondo, ya en los comienzos del Círculo de Viena se había discutido si las llamadas oraciones básicas de una teoría científica poseían una nota de certeza; en todo caso, pronto se vio que el concepto de oración protocolaria era insuficiente para fundamentar una caracterización de este tipo. En última instancia, ella puede ser sólo proporcionada sólo por la función de las oraciones en el todo de una teoría. Pero, en última instancia, ella puede ser sólo proporcionada por la función de las oraciones en el todo de una teoría. Pero, en última instancia, es también un principio hermenéutico el que lo individual dependa tanto del todo como el todo de lo individual. Por ello, tampoco la forma lógica de la inducción podía resistir una crítica más aguda. Es un mérito de la autocrítica del Círculo de Viena el haber reconocido como tarea imposible la justificación del conocimiento en el sentido de una certeza que esté exenta de toda duda. Ciertamente, en última instancia, las teorías científicas obtienen su sentido y validez a través de la confirmación que les otorga la experiencia. Pero la certeza del conocimiento no se alcanza mediante un número creciente de confirmaciones, sino más bien mediante la no aparición de contraejemplo que significarían su falsificación. Fue una consecuente culminación de la lógica de la confirmación el que Karl Popper,[15] en lugar de la verificabilidad, introdujera la falsabilidad como condición lógica de los enunciados científicos. En verdad, desde luego, el procedimiento real de la investigación no se limita a esta autocerteza de contrario. Pero me parece que define de manera adecuada la fecundidad de un planteamiento científico, en el sentido de que su respuesta está

«abierta», es decir, que la experiencia puede negar la esperada confirmación.

Por lo tanto, no me parece que se encuentre en contradicción con la lógica de la investigación científica la elaboración realizada por Thomas Kuhn [16] con respecto a la importancia del paradigma para el progreso de la investigación. Su teoría de la «revolución» «en la ciencia critica con razón la falsa estilización del proceso lineal que se pretende vincular al progreso de la ciencia y muestra la discontinuidad que provoca el respectivo dominio de proyectos básicos paradigmáticos. A ello está vinculada toda la problemática de la cuestión de la «relevancia»; y ésta es una dimensión hermenéutica.

De manera similar, la vía de la construcción de un lenguaje científico inequívoco, que estaría en condiciones de reconstruir la construcción lógica del mundo, tenía que tropezar con dificultades y, en última instancia, sólo la superación del ideal de correspondencia nominalista entre signo lingüístico y significado, planteó también la idea de la fundamentación última en esta corriente de pensamiento. Fue especialmente la autocrítica de Wittgenstein [17] y su concepción del juego del lenguaje lo que abrió una forma de acceso totalmente distinta. La originaria referencia a la praxis de todo lenguaje apareció en lugar de un lenguaje científico unívoco y, con ello, se modificó la tarea lógica de la fundamentación del conocimiento en la llamada filosofía analítica del lenguaje, que se dedicara al análisis lógico de las diferentes formas del lenguaje y juegos del lenguaje. De esta manera, al menos en principio, se había limitado la preminencia del lenguaje teórico en los «statementss». Este es también, en última instancia, un principio hermenéutico que depende de la finalidad de una expresión, de un discurso, de un texto, en el sentido de cómo debe ser interpretado, es decir, de una comprensión de esta finalidad, si es que ha de ser comprendida correctamente.

Por último, también cabe señalar que la teoría del *trial and error* desarrollada por Popper no se limita en absoluto a la lógica de la investigación y que, a pesar de toda la reducción y estilización de este esquema, presenta un concepto de racionalidad lógica que se extiende mucho más allá del campo de la

investigación científica y describe la estructura básica de toda racionalidad, también la de la «razón práctica». Naturalmente, no hay que entender la racionalidad de la razón práctica sólo como la racionalidad de los medios con respecto a los fines dados. Precisamente la formulación de nuestros fines, la formación de las finalidades comunes de nuestra existencia social, están sometidas a la racionalidad práctica, que se confirma en la apropiación crítica de las normas que nos guían en nuestro comportamiento social. De esta manera, también la posibilidad de disposición del mundo de los medios que elabora la ciencia, tiene que adecuarse a la racionalidad práctica.

Desde luego, cabe preguntar aquí si todos estos esfuerzos de desdogmatización, desde el momento en que son entendidos por el empirismo lógico mismo como teoría de la ciencia o como mera ampliación de los procedimientos de la ciencia, no se subordinan, en última instancia ,a un ideal de saber instrumental.

Quiero decir con esto que cabría preguntar si el análisis del lenguaje, o también la descripción de la racionalidad lógica, no se someten, a su vez, al ideal de ciencia cuyo análisis ellos describen; esto significaría clasificarse a ellos mismos como medios y herramientas instrumentales para el progreso del conocimiento. Ello implicaría, naturalmente, una limitación de su autocomprensión y de su autojustificación; la investigación científica misma sería la primera en prestarle su adhesión. Si toma en serio la tarea de la justificación filosófica que lleva a cabo, tendrá que ir más allá de estos límites. Fue una gran intelección de Wittgenstein su aseveración de que el lenguaje está siempre en orden. Pero sería una autointerpretación tecnológica equivocada limitar esta intelección a la tarea de mantener la distinción correcta de los juegos del lenguaje y, de esta manera, dar solución a pseudoproblemas. En verdad, el estar-en-orden-del-lenguaje es mucho más. Cuando cumple con su función, es decir, cuando lleva a cabo su aporte comunicativo, no funciona como una técnica o como una orgánica de la comprensión recíproca, sino que es esta misma comprensión, hasta la construcción de un mundo común en el que no sólo hablamos un lenguaje comprensible sino, más aún, el mismo len-

guaje. Esta es la constitución lingüística de nuestra vida humana, que no puede ser sustituida o desplazada por ninguna técnica de información.

Así vemos en las ciencias mismas que la dimensión hermenéutica se presenta como la verdaderamente fundante y sustentadora; en las ciencias naturales, como la dimensión de los paradigmas y de la relevancia de los planteamientos. En las ciencias sociales, podría describirse algo similar como la autosuperación del ingeniero social en el socio social. Finalmente, en las ciencias históricas, interviene como mediación permanente entre el otrora y el ahora y el mañana.

Pues en las ciencias históricas se supera totalmente la aparente oposición entre el sujeto cognocente y sus objetos. No se trata solamente de que la anonimidad del conocimiento, que llamamos objetividad, experimente allí una limitación, sino que es una caracterización que experimenta en la medida en que el conocimiento histórico del pasado nos coloca frente al todo de nuestras posibilidades humanas y, de esta manera, nos pone en contacto con nuestro futuro. Esto es lo que todos nosotros deberíamos haber aprendido del poderoso esfuerzo conceptual de Heidegger en el sentido de pensar el ser como tiempo y de oponer la «hermenéutica de la facticidad al idealismo que la mera comprensión de las tradiciones de sentido, es decir, que las tradiciones dentro de las cuales nos encontramos —y todas las tradiciones que transmitimos, fundamentándolas o adaptándolas— no representan tanto un campo de objetos para la dominación científica objetiva, cuanto una mediación de nuestra mismidad con nuestras posibilidades reales que nos han sido transmitidas, con aquello que puede ser, con lo que puede sucedernos y con lo que puede ser de nosotros.

Así pues la ciencia no es menos ciencia cuando tiene conciencia de su función integradora en los *humamiora,* de la misma manera que la cientificidad que es alcanzable en las ciencias naturales o sociales no disminuye en nada porque la teoría de la ciencia ponga de manifiesto sus límites. ¿Es esto «teoría de la ciencia» o es «filosofía»?

NOTAS DEL EDITOR ALEMAN

1. «Neokantismo» es una designación genérica de las corrientes filosóficas que, a través de la vuelta a Kant, provocaron un renacimiento de la filosofía en el último tercio del siglo XIX. Sus manifestaciones más importantes fueron la «Escuela de Marburgo» (representantes más notables: H. Cohen, P. Natorp, E Cassirer) y la «Escuela sudoccidental alemana» (representantes más notables: W. Windelband, H. Rickert, E. Lask, B. Bauch); la primera orientaba la filosofía primariamente hacia la investigación de las condiciones del conocimiento y de los principios de las ciencias naturales: la segunda dirigía su atención, sobre todo, al problema de los valores y, además, a la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu («ciencias culturales»). El florecimiento de ambas escuelas se produjo en la época anterior a la Primera Guerra Mundial.

2. La obra fundamental de Immanuel Kant (1724-1804), «*Kritik der reinen Vernunft*» apareció en 1781 (la segunda edición corregida, en 1787); siguieron luego en 1783 «*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*» y, como paso a una metafísica de la naturaleza propiamente dicha, en 1786, «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*». Las más importantes obras éticas de Kant son: «*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*» (1785), «*Kritik der praktischen Vernunft*» (1788) y «*Metaphysik der Sitten in zwei Teilen*» (1797). Como tercera obra crítica fundamental apareció, en 1790, la «*Kritik der Urteilskraft*»

3. John Stuart Mill (1806-1873) presentó en su obra «*A System of Logic, ratiocinative and inductive*» (1843), una teoría del método inductivo; partía del concepto de que todos los conceptos universales son sólo abstracciones de la experiencia empírica. La traducción alemana de esta obra, realizada por J. Schiel (Braunschweig 1849), tuvo gran influencia e introdujo el término «Geisteswissenschaften» (= ciencias del espíritu») como traducción de la expresión inglesa «moral sciences»

4. Auguste Comte (1798-1857) dividía la historia de la humanidad en tres estadios: teológico, metafísico y positivo; en este último, la metafísica era reemplazada por la ciencia. (Obra fundamental: *Cours de philosophie positive,* 6 volúmenes, 1830-1842). Tanto el «apriorismo lógico» de los neokantianos de Marburgo como el «empirismo lógico», que había sido ya anticipado en los escritos del filósofo escocés David

Hume (1711-1776), adoptaron una actitud de crítica frente a la metafísica.

5. Edmund Husserl (1859-1938): *Logische Untersuchungen,* primer tomo: *'Prolegomena zur reinen Logik'* (1900); segundo tomo: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901). La fenomenología trascendental se desarrolla en *Ideen zu einer reineren Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Obras completas (Husserliana) hasta ahora 16 volúmenes (La Haya 1950 y ss.).

6. Rudolf Carnap (1891-1970) publicó en 1928 un libro bajo el título *Der logische Aufbau der Welt* (2.ª edición, Hamburgo, 1961). Carnap fue uno de los fundadores del «Círculo de Viena», que en 1919 se presentó con el escrito programático «*Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*»; la revista «Erkenntnis» continuó este programa. Otros representantes de la filosofía «neopositivista» fueron M. Schlick, L. Wittgenstein, O. Neurath, y H. Reichenbach. Continuaba la tradición del positivismo de R. Avenarius (1843-1896) y E. Mach (1838-1916).

7. René Descartes (1596-1650): *Regulae ad directionem ingenii* (escrita en 1620 y publicada en 1701); *Discours de la méthode* (1637); *Meditationes de prima philosophia* (1641); *Principia philosophiae* (1644).

8. J. G. Fichte (1762-1814), F. W. Schelling (1755-1814), G. W. F. Hegel (1770-1831).

9. Obras principales de Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes* (1807); *Wissenschaft der Logik* (1821); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (3.ª edición 1830).

10. Platón, Fedón 99c/d.

11. Hermann Lotze (1817-1881), médico y filósofo, fue uno de los más influyentes autores y profesores de filosofía del siglo XIX (algunas de sus obras más importantes: *Metaphysik,* 1841 y *Logik* 1843, que aparecieron reelaboradas en el *System der Philosophie* en 1874 y 1879; publicó también *Mikrokosmos,* en 1856 y ss.). Eduard Zeller (1814-1908) conocido, sobre todo, por su gran obra *Die Philosophie der Griechen* (1844 y ss.) con su conferencia «Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie» (Acerca de la importancia y tarea de la teoría del conocimiento) (1862), impreso con algunos agregados en E. Zeller: *Vorträge und Abhandlungen* (Leipzig 1877), págs. 479-526, introdujo la expresión «teoría de la ciencia» en el mundo académico como nueva designación para la disciplina filosófica básica (cfr. A. Diemer: «Erkenntnistheorie, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik I» en J. Ritter (compilador) *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* tomo 2 (Basilea/Stuttgart 1972). En contra de los filósofos universitarios se encuentran dos filósofos bien conocidos por su animadversión contra el gremio profesoral: Arthur Schopenhauer (1788-1860) (Obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1819), y Friedrich Nietzsche (184-1920), cuyas ideas sólo en el siglo XX lograron amplia influencia.

12. Wilhelm Dilthey (1893-1911): *Einleitung in die Geisteswi-*

ssenschaften (1833); *Ideen über einerbebeschreibenden und zergliedernde Psychologie* (1894); *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911) junto con numerosos otros escritos sobre historia del espíritu. Con respecto a la Escuela histórica» y la filosofía de Dilthey cfr. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960, 3.ª edición, Tubinga 1972) págs. 185 y ss.

13. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliana, Tomo VI (La Haya 1962). Cfr. H. G. Gadamer: «Die phänomenologische Bewegung» en *Philosophische Rundschau* 11 (1963) pág. 1-45, reimpreso en H. G. Gadamer: *Kleine Schriften* III: Idee und Sprache (Tubinga 1972) págs. 150-189; del mismo autor: «Die Wissenschaft von der Lebenswelt», loc. cit., págs. 190-201.

14. Martin Heidegger (1889-197) *Sein und Zeit* (1927, 10.ª edición Tubinga 1963).

15. Karl R. Popper (nacido en 1902): *Logik der Forschung* (1934); cfr. E. Ströker: «Aspekte gegenwärtiger Wissenschaftstheorie» en H. Holzhney (compilador): *Wissenschaft/Wissenschaften, Philosophie aktuell* Tomo 3 (Basilea/Stuttgart 1974).

16. Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenchaftlicher Revolutionen* (1962).

17. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) llevó a cabo su autocrítica con respecto a las concepciones manifestadas en su *Tractatus logico-philosophicus* (1921) en sus *Philosophische Untersuchungen* (edición inglesa/alemana 1953).

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

Acerca de lo filosófico en las ciencias y la cientificidad de la filosofía (= Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie): Conferencia inédita pronunciada en el Congreso de Hegel realizado en mayo de 1975, en Stuttgart.

La filosofía de Hegel y sus influencias actuales (= Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute): *akademiker information,* N. 3, 1972, págs. 15-21.

¿Qué es praxis? Las condiciones de la razón social (= Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft): *Universitas,* 11, 1974, págs. 1143-1158.

Hermenéutica como filosofía práctica (= Hermeneutik als praktische Philosophie), en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* tomo 1, compilado por Manfred Riedel, páginas 325-34.

Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía (= Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie), conferencia pronunciada al recibir el premio Reuchling de la ciudad de Pforzheim 1971, el 20 de noviembre de 1971.

¿Filosofía o teoría de la ciencia? (= Philosophie oder Wissenschaftstheorie?), en Helmunt Holzhey (comp.) *interdisziplinär, Interdisziplinäre Arbeit und Wissenschaftstheorie,* Basilea/Stuttgart 1974, págs. 89-104.

INDICE

Colección de
ESTUDIOS ALEMANES

TÍTULOS PUBLICADOS POR EDITORIAL SUR

DOLF STERNBERGER: *Fundamento y abismo del Poder.*
GUSTAV WETTER: *Hombre y mundo en la filosofía comunista.*
JÜRGEN HABERMAS: *Teoría y Praxis.*
LUDWIG BEUTIN: *Introducción a la Historia Económica.*
AUTORES VARIOS: *La Universidad: Ensayos de autocrítica.*
ULRICH KLUG: *Problemas de Filosofía del Derecho.*
THEODOR W. ADORNO: *Filosofía de la nueva música.*
WALTER BENJAMIN: *Ensayos escogidos.*
HERBERT MARCUSE: *Cultura y Sociedad.*
HELMUT SCHELSKY: *El hombre en la civilización científica y otros ensayos.*
RUPERT SCHREIBER: *Lógica del Derecho.*
FRIEDRICH GEORG JÜNGER: *Perfección y fracaso de la técnica.*
RENÉ KÖNIG: *Orientaciones sociológicas.*
JÜRGEN VON KEMPSKI: *Derecho y Política.*
MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo.*
MAX HORKHEIMER: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos.*
MAX HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental.*
MARTIN WALSER: *Descripción de una forma.*
THEODOR SCHIEDER: *La Historia como ciencia.*
ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto I.*
ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto II.*
HEINRICH POPITZ: *El hombre alienado.*
FRIEDRICH KAMBARTEL: *Experiencia y estructura.*

JUDITH JANOSKA-BENDL: *Max Weber y la sociología de la historia.*
HANS FREYER: *Teoría del espíritu objetivo.*
WILHELM HENNIS: *Política y filosofía práctica.*
BERND NEUMANN: *La identidad personal: autonomía y sumisión.*
HEINRICH SCHOLZ: *¿Qué es filosofía?*
WALTER BIEMEL: *Análisis filosófico del arte del presente.*
NIKLAS LUHMANN: *Ilustración sociológica y otros ensayos.*
HANS ALBERT: *Tratado sobre la razón crítica.*
HUGO FRIEDRICH: *Humanismo occidental.*
PAUL LORENZEN: *Pensamiento metódico.*
OTTO FRIEDRICH BOLLNOW: *Lenguaje y educación.*
EIKE VON SAVIGNY: *Filosofía analítica.*
RÜDIGER LAUTMANN: *Sociología y jurisprudencia.*
PETER CHRISTIAN LUDZ: *Sociología e historia social.*
PETER SZONDI: *Lo ingenuo es lo sentimental y otros ensayos sobre literatura.*

TÍTULOS PUBLICADOS POR EDITORIAL ALFA

BEDA ALLEMANN: *Literatura y Reflexión I.*
BEDA ALLEMANN: *Literatura y Reflexión II.*
GOTTFRIED BENN: *Ensayos Escogidos.*
OTTO BRUNNER: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional.*
HEINRICH BUSSHOFF: *Racionalidad crítica y política.*
INGRID CRAEMER-RUEGENBERG: *Lenguaje, Moral y Moralidad.*
ELISABETH FEHRENBACH: *Sociedad Tradicional y Derecho Moderno.*
NORBERT HOERSTER: *Problemas de ética normativa.*
OTFRIED HÖFFE: *Estrategias de lo Humano.*
FRIEDRICH KAMBARTEL: *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia.*

En este libro se incluyen los ensayos más importantes que en los últimos años publicara Hans Georg Gadamer acerca del concepto de ciencia, la importancia de la praxis y la función de la filosofía en un mundo que parece dominado por la racionalidad científica. Continúa así el intento de una fundamentación filosófica de la hermeneútica que iniciara en *Verdad y método*.